ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ 2–3 (22), 2009

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №2–3 (22), 2009

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,4. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ, СООБЩЕНИЯ

CONTENTS

REVIEWS AND ANNOUNCEMENTS

ЭПОХЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ В ЛЕКЦИОННОМ КУРСЕ ГУССЕРЛЯ *ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Алексей Савин*

Abstract

The aim of this article is to clarify the basic methodological procedures of Husserl's phenomenology – *epoche* and reduction. Development of the thought in Husserl's course of lectures *First Philosophy* (1923–1924) is stipulated by the shift from «the Cartesian way to transcendental philosophy» to the psychological one. The cause for this shift is interpretation of the concepts of *epoche* and reduction in the light of the base phenomenological intuition of horizonality (Horizonthaftigkeit) of consciousness.

The possibility of carrying out of reduction within the framework of «the psychological way to phenomenology» is stipulated by the properties of transcendental consciousness itself, i. e. by its horizonality, intentionality, and reflexivity. Ultimately, reduction is based on the possibility of 1) splitting of the I in the process of reflection, and 2) revision of all preceding life. This revision is the carrying out of reduction.

The analysis of «phenomenological theory of phenomenological reduction» as presented in *First Philosophy* enables us to explicate Husserl's understanding of reduction. Transcendental reduction is reflexive disclosure of intentional history of intimacy with the world (Weltvertrautheit), sedimented in intentional implications; this disclosure is carried out through revealing the acts of «positing» (Setzung) at «lower» levels of consciousness, i. e. in the sphere of habitualization and passive acceptance.

Keywords: Husserl, transcendental reduction, horizonality, reflexivity, historicity.

Настоящая статья посвящена анализу и истолкованию базовых методов феноменологического исследования – феноменологического эпох*е* и трансцендентальной редукции – в лекционном курсе Гуссерля *Первая философия* (1923–1924). Поскольку эти методические процедуры определяют характер феноменологической философии, их прояснение есть необходимая составляющая историко-философского осмысления феноменологии в целом.

---

* Алексей Эдуардович Савин – кандидат философских наук, доцент Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск, Россия); savin@pochtamt.ru

Линия развития второй части лекционного курса Гуссерля *Первая философия* (1923–1924), носящей заглавие «Теория феноменологической редукции», определяется переходом от картезианского и «психологического» пути к трансцендентальной редукции. «Психологический путь», в свою очередь, выступает как одна из разновидностей «пути от онтологии», или, как его ещё иногда называет Изо Керн, «кантианского пути».

Замысел нового пути к феноменологической философии возникает у Гуссерля вследствие неудовлетворенности трактовкой эпохе и редукции – мыслительных ходов, учреждающих феноменологию, – предложенной в *Идеях I* (1913) на картезианском пути. По прошествии десятилетия немецкий мыслитель укрепляется во мнении, что картезианский путь сужает горизонт, а иногда и искажает (или, по меньшей мере, создаёт возможности для искажения) смысл феноменологического предприятия. А потому он нуждается если не в снятии, то в дополнении, которое расширит феноменологическое поле зрения и устранит возможности ошибочного истолкования поля феноменологической работы.

Прежде чем анализировать критику картезианского пути, реконструируем его «рефлексивную ретроспективу», представленную Гуссерлем в *Первой философии*.

Прежде всего, следует указать, что Гуссерль подчёркивает здесь волевой характер феноменологического эпох*е* и редукции, которые определяются, согласно Гуссерлю, задачей философии как критики естественного опыта. Философ ничего не может некритически принимать на веру в качестве предданного, а может иметь в своём распоряжении только то, что сам себе даёт с абсолютной оправданностью. А следовательно, он стоит перед необходимостью, прежде чем получить какой-либо теоретический субстрат, осуществить рефлексию в отношении того, как он пришел к этому абсолютному началу, как он смог дать самому себе то нечто, что он может считать абсолютно оправданным и, таким образом, принять как «первое в себе» начало.

Первый вопрос, который возникает в ходе такой рефлексии, – это вопрос о смысле абсолютного оправдания, о смысле философской цели. А поскольку в ходе философствования смысл философской цели постоянно сохраняется и дифференцируется, то и вопрос этот сохраняет своё значение на протяжении философской деятельности как составляющий само философское стремление к абсолютному оправданию своей позиции. Иначе говоря, согласно Гуссерлю, невозможна такая философия, такое стремление к абсолютному оправданию, т. е. к «в себе первому» началу, которые не были бы в то же время самоотчетом о пути к этому началу в его «начальности». Такое философствование в себе было бы «круглым квадратом». Немецкий мыслитель в этой связи пишет:

> «Философ как философ должен, следовательно, так как он сначала не имеет ничего кроме себя, начать с того, что рефлексировать

на *себя* самого как стремящегося (Wollenden) к универсальному абсолютному познанию и добыть себе ясность в этом отношении; он должен целиком и полностью перестать быть наивным субъектом познания, который непосредственно отдаётся (hingegeben ist) каким-либо предметам как теоретическим темам, не заботясь при этом о самом себе.

Рефлексия изначально есть рефлексия в волении (im Willen). Ведь субъект, выдвигая себя на позицию философского субъекта, выносит направленное на всю свою будущую познавательную жизнь волевое решение».[1]

В формальном отношении суть этого решения такова: не принимать в качестве достоверного никакое познание, которое не прошло через очистительный огонь критики, и, в частности, не принимать в качестве начала того, за что философ не может нести абсолютной ответственности как за положенное им самим с полной аподиктической достоверностью. Нам представляется, что размышления над этим общетрансценденталистским актом рефлексивного полагания начала, когда философствующий словно ловит себя на своём безотчетном «философском» стремлении к абсолютному оправданию своей позиции и пытается дать себе отчет в характере этого стремления и смысле этого оправдания – а этот акт сам и считается трансценденталистами полагающим собственно философию актом, – и приводят Гуссерля к характеристике философского начинания как волевого решения.

Философия учреждается, имеет своё пра-учреждение (Urstiftung). Негативно оно заключается в отказе от наивного исполнения познания, которое принимает предметные области и, в пределе, мир в качестве предданного (его предданность для наивного мышления остаётся нетематической), в выработке критически оправданной позиции. А потому праучреждение воспроизводится всё время, пока философия остаётся сама собой. Это означает, что должна воспроизводиться рефлексивная ответственность за себя, то есть за то, что позиция субъективного начала философствования есть в то же время позиция объективного начала и что философ именно её и занимает («знает», как «он» к ней пришёл). Иначе говоря, это праучреждение должно стать привычкой (установкой) начинающего философа. А следовательно, привычкой начинающего философа должна стать также и феноменологическая редукция, заключение мира в скобки, поскольку именно мир и выступает «естественным предрассудком позитивности»[2].

Таким образом, эпох*е* и редукция являются, согласно Гуссерлю, учреждённым посредством волевого акта «противонаправлением» («противонаправленностью») воли. Мы являемся, по словам немецкого мыслителя, «прирождёнными догматиками». Это означает, что в естественной и научной жизни, т. е. в жизни «дофилософской», наша интенциональная активность стремится снять бремя неудовлетворенности «познанием», апеллируя, в конечном счёте,

к несомненности существования мира (который, на взгляд догматика, существует независимо от различных позиций, от различия и многообразия перспектив познающих субъектов) как предельному основанию естественной и научной очевидности. Стремление к очевидности (интенция) в естественной жизни неявно «ведётся» верой в мир. Осуществляя же феноменологическую редукцию, как начинающие философы, ведомые идеей абсолютного начала, ответственности за себя и самоосмысления, т. е., собственно, идеей философии, мы приостанавливаем эту естественную волевую жизнь, перестаём жить стремлением к её цели и полагаться на её базис. Мы предоставляем её самой себе и становимся «безучастными наблюдателями» её течения.

Клаус Хельд вполне корректно, на наш взгляд, описывает «превращение воления» в эпох*е* и редукцию. В интенциональной жизни лежит телеологическое стремление к очевидности в самом широком смысле. Движущим (das Treibende) же в интенциональном стремлении к оптимизации очевидности является воля к тождеству, т. е. к выходу за пределы многообразия способов явления к единому, считающемуся «тождественным в себе», предмету.

> «Конкретной интенциональной формой веры в бытие является волевой габитус антиципации трансцендентного предметного тождества. Этому соответствует, что также и снятие веры в бытие требует решения воли: эпох*е*. В нём [в эпох*е*] вера в бытие впервые становится узнаваемой (wird erkennbar) *как* установка воли; для естественного сознания до эпох*е* эта установка сама собой разумеется без всяких вопросов о ней (fraglos). Лишь в и посредством решения приостановить веру в бытие обнаруживается, что вообще можно говорить об “исполнении”, осуществляемом *Я* (ichliche “Vollzug”). Исполнение означает воление, и оно (воление) находится в действии, поскольку явление чего-либо, а именно антиципированного предметного тождества, как явление чего-либо (Erscheinen-von) есть в то же время явление-для (Erscheinen-fuer), а именно для исполнителя (Vollzieher), который в волевой антиципации “чего-явления” (Wovon-des-Erscheinens) осознает себя как основание антиципации. Поэтому эпох*е* есть приостановка воления, которое действует (wirksam ist) в интенциональном предвосхищении предметного тождества».[3]

А поскольку исполнитель этого интенционалного предвосхищения предметного тождества – *я* – и осознаёт себя благодаря эпох*е* как субъект этого предвосхищения, то это *я* и себя, приостанавливающего это предвосхищение, он понимает как волящего субъекта, т. е. как принимающего решение о приостановке веры в бытие, как активного субъекта. Это решение о приостановке и есть, согласно Гуссерлю, акт учреждения философии.

Для характеристики позиции Гуссерля в отношении эпох*е*, на наш взгляд, можно использовать слова Хельда, сказанные им по поводу античных скептиков: «Предполагается, что сначала, по природе, человеком владеет волевое стремление за пределы явлений

и что достигнутое посредством эпох*е* состояние является вторичным, произведённым философом»[4].

Однако неудовлетворенность Гуссерля картезианским путём и приобретёнными на нём трактовками эпох*е* и редукции не ведёт к разрыву с этим «волюнтаристским» истолкованием эпох*е*. По мнению Хельда, Гуссерль, столь тщательно занимавшийся философией Декарта и установлением сходств и различий своей феноменологии с картезианским учением, просто не видит здесь зависимости этой своей – кажущейся ему беспредпосылочной и учреждающей феноменологию как беспредпосылочную науку – трактовки эпох*е* от картезианской идеи субъекта как источника волевых решений, в том числе и волевого решения осуществить радикальное и универсальное сомнение. Более того, дополнение эпох*е*, приобретаемого на картезианском пути, новым измерением, получаемым на пути от психологии, согласно Гуссерлю, должно восполнить именно недостаток аподиктичности, недостаток предельного обоснования феноменологического начинания.[5] А требование аподиктичности, предельного обоснования есть как раз картезианское требование. Оно связано с идеей несомненности начала в рамках инициируемого самим субъектом – обладающим полной свободой занятия позиций, выдвижения тезисов, вынесения суждений (а у Декарта суждение и сомнение связаны с деятельностью воли), – мысленного эксперимента «ниспровержения мира». Ведь существо гуссерлевского стремления к абсолютному – занять такую метапозицию над течением жизни, которая не затрагивается позициональными трансформациями в рамках естественной установки, т. е. принципиально не пассивна, не подчиняется внутренней «логике мира» и коррелятивного ей позиционирования *я*.

Рассмотрим, как Гуссерль сам видит существо, преимущества и недостатки картезианского пути к трансцендентальной редукции – те самые недостатки, которые и вынуждают немецкого философа вводить дополнение в виде «пути от психологии». По существу, в *Первой философии* гуссерлевское описание картезианского пути сводится к более подробному изложению и комментированию «Фундаментальных феноменологических рассуждений» («Phaenomenologische Fundamentalbetrachtungen») *Идей I*, или, как он их впоследствии охарактеризует, «Предварительных трансцендентальных рассуждений», с его основными ходами «деструкции вещной объективности» и расширения области её действия до уничтожения мира (Weltvernichtung).

Поскольку картезиански начинающий философ стремится к аподиктической очевидности, а аподиктическая очевидность есть, согласно *Первой философии*, очевидность адекватная, он не может удовлетвориться данностью вещи (Ding) по причине её принципиальной неадекватности (односторонности, данности «в оттенках»). Данность «в оттенках» означает, что вещь, по своей сути, не может быть увидена сразу со всех сторон и что это не вопрос несовершенства воспринимающего сознания, а сущностная необходимость

данности такого рода сущего. В качестве всеобщего и необходимого Гуссерль в лекциях 1923/24 гг. формулирует положение:

> «Любое восприятие вещи в пространстве (raumdingliche Wahrnehmung) неизбежно есть и неизбежно считается нами, когда мы воспринимаем, – смесью подлинной самоданности и … соподразумевания (Mitmeinung). Именно это соподразумевание даёт всякой рассматривающей и постигающей <вещь> посредством опыта (experimentierende) интенции её практический смысл, её открытые горизонты, ещё не схваченные, ещё не замеченные или не вполне знакомые, и в то же время указывает свободно вводимые в игру ряды восприятия, в которых просто соподразумеваемое (Mitgemeinte), осознаваемое в простом предвосхищении, могло бы превратиться в схваченное "живьем" (leibhaft), в подлинно воспринятое».[6]

Согласно Гуссерлю, следовательно, любое восприятие вещи может обманывать, то есть возможность «бытия иначе» или даже небытия вещи, данной посредством «внешнего восприятия», всегда остаётся открытой; и более того, даже момент самоданности в целостном восприятии вещи может подлежать пересмотру, т. е. может «превратиться» или «распасться» с течением опыта ввиду «конститутивной» функции предвосхищения. Такую форму в *Первой философии* принимает «деструкция вещной объективности» *Идей I*.

Это описание способа данности пространственной вещи Гуссерль переносит на данность мира в целом.

> «То же самое, очевидно, верно, если мы рассматриваем вместо восприятий, относящихся к единичным вещам, общее восприятие (Gesamtwahrnehmung), которому подчиняются все единичные восприятия и в котором они заключены как простые моменты. Благодаря этому универсальному и в своей универсальности непрерывно поступательно идущему восприятию мы постоянно осознаём единый мир, длящийся в бесконечном времени, пребывающий в ходе единичных изменений, простирающийся в пространстве. И всё же, хотя этот мир постоянно дан в ходе восприятия, он дан только посредством предвосхищающего мнения – с открытыми возможностями инобытия и даже небытия».[7]

И хотя эмпирически именно единство «общего восприятия» обеспечивает гармонизацию всех тех дисгармоний, которые происходят вследствие неподтверждения ожиданий, мыслимо такое течение опыта, когда непрерывность явлений, гармонично связующихся между собой в единство мира, превратится в «сутолоку» явлений. А тогда отдельные восприятия потеряют содержащуюся в них предвосхищающую веру в бытие единичных пространственных вещей и изменят всю свою систематическую структуру предвосхищения.

> «Если предварительные ожидания вновь и вновь обманываются, то ничего больше не ожидается, предвосхищение отпадает (faellt

weg). Но это означает, что внешние ожидания прекратились бы, течение восприятия потеряло бы свой характер течения восприятия вещи. Для постигающего посредством опыта не было бы больше данных с помощью восприятия вещей и мира...».[8]

На прямо поставленный вопрос: является ли гармоничная структура единства универсального восприятия мира аподиктически необходимой, в свете предыдущего рассуждения Гуссерля следует однозначно отвечать – нет. Верно как раз обратное. Бесспорно, аподиктически необходима возможность небытия мира. Такую форму в лекциях 1923/24 гг. приобретает мысленный эксперимент уничтожения мира.

«Если бы отсутствовало всякое актуальное внешнее восприятие, и отсутствовала вдобавок всякая актуальная готовность к восприятию, уверенность: "я могу", смотря, слушая и т. д., искать и находить пространственно-вещное (Raumdingliches), то предшествующая вера в мир была бы полностью искоренена».[9]

И хотя эмпирически такого никогда не происходит, то есть вера в мир всегда сохраняется, для стремящегося к аподиктической очевидности философа «тезис мира» теряет свою основательность, поскольку бытие мира обнаруживает свою зависимость от течения опыта.

Вследствие возможности превращения мира в целом в ничто мысленный эксперимент, связанный с неподтверждением ожиданий, распространяется на все виды внутримирового сущего, в числе которых оказывается и собственное живое тело (Leib), и другие *я*, поскольку они даны мне посредством восприятия подобия их тел моему. А потому картезиански начинающий философ должен порвать с естественной коммуникативной установкой и вести самоосмысление «трансцендентально-солипсистски». И если негативным результатом картезианского хода мысли выступают уничтожение мира и разрыв коммуникации (трансцендентальная «солипсизация»), то позитивным – раскрытие трансцендентальной необходимости бытия сознания и «расщепление *Я*» на эмпирическое и трансцендентальное. В итоге «ниспровержения мира», пишет Гуссерль:

«Я, по трансцендентальной видимости, этот человек, был бы, по истине, без тела; но даже и потеряй я трансцендентально кажущееся живое тело (Scheinleib), то я всё равно всегда оставался бы субъектом – субъектом превратившегося в бессмысленную "суматоху" (Gewuehl) опыта (Erfahrens).

Таким образом несомненно, что я как начинающий философ должен различать: мое человеческое вот-бытие (Dasein) и мое трансцендентальное бытие, данное мне изначально в трансцендентальном опыте себя (Selbsterfahrung), в чистой ... рефлексии. ...Во внутримировом (mundan) опыте я есть душа с душевным Я, как реально (real) принадлежащим данному в чувственном опыте живому телу (Leib),

> психофизически с ним связанным. Если бы не было живого тела, если бы оно было трансцендентальной видимостью, то не было бы никакой психофизической каузальности, которая могла бы реально (real) переплести Я и содержания жизни Я с физически-телесными событиями и таким образом придать им объективно-реальное единство в смысле (als) <единства> души, душевной жизни»[10].

Посредством расщепления *Я* на эмпирическое и трансцендентальное картезианская аподиктическая критика мира, согласно *Первой философии*, обеспечивает доступ к полю трансцендентального опыта, то есть к трансцендентальной субъективности и трансцендентальной жизни. (Предварительно отметим, что на картезианском пути заявления о поле опыта трансцендентальной жизни как потока остаются лишь декларациями и тематизация трансцендентальной жизни как жизни, т. е. как непрерывного временного потока интенциональных переплетений, на картезианском пути, строго говоря, невозможна.) При этом эмпирическая жизнь понимается как особое измерение трансцендентальной.

> «Трансцендентальное Я в себе чисто; но оно производит в себе самообъективацию, даёт само себе смысловую форму "человеческая душа" и "объективная реальность"».[11]

Следовательно, мы можем сказать, что в рамках картезианского пути к редукции осуществляется «депсихологизация» субъекта, или, вернее, «поглощение» эмпирической жизни субъекта трансцендентальной жизнью. Предварительным условием этого поглощения выступает тематизация актов самоапперцепции, которые приводят трансцендентальное *Я* к пониманию себя как внутримирового (mundan), т. е. как живого, тела (Leib), наделенного душой, и, тем самым, к сокрытию своего истинного существа.

Напрашивается вопрос: как я освобождаюсь от производимой мною самим и сокрывающей мою сущность как трансцендентального *Я* привычной самоапперцепции себя как человека. Гуссерль отвечает: посредством заключения в скобки мира, поскольку при этом становится невозможным и полагание себя как части мира, как человека. Изложенный выше путь выведения из обращения веры в бытие мира немецкий мыслитель называет феноменологической, или трансцендентальной, редукцией, поскольку она выделяет *Ego cogito* как несомненное основание бытия мира. Поскольку этот путь берёт своё начало от метода универсального сомнения и ниспровержения мира, впервые представленных в *Размышлениях* Декарта, Гуссерль именует его в *Первой философии* также «трансцендентальным методом картезианской редукции»[12].

От трансцендентальной, или феноменологической, редукции в лекциях 1923/24 гг. он отличает аподиктическую редукцию, которая выполняется лишь на почве феноменологической. Существо этой редукции составляет критика уже самого трансцендентального опыта с целью выделения в нём аподиктически несо-

мненного содержания.[13] Таким образом, задача аподиктической редукции – очищение самого трансцендентального опыта. Её решение, согласно Гуссерлю, ведёт к модификации феноменологической редукции. Можно сказать, что эта модификация предполагает критику «картезианского метода трансцендентальной редукции», заключающего мир в скобки одним движением. И осуществляется она уже на ином пути – «пути от психологии». Идея аподиктической критики трансцендентального сознания и вытекающая из неё модификация метода трансцендентальной редукции связана, на наш взгляд, с тем, что Гуссерль начинает «принимать всерьёз» своё открытие горизонтности сознания и мира также и в методологическом аспекте.

(А.Г. Черняков прав, утверждая, что в *Идеях I* редукция впервые, и в отличие от *Идеи феноменологии*, трактуется как заключение в скобки мира-в-целом, а не единичных вещей.[14] Однако, как нам представляется, идея горизонтной целостности мира и жизни как его коррелята в *Идеях I* только декларируется, но не реализуется ни в конститутивном анализе, ни в трактовке редукции. И лишь в *Первой философии* Гуссерль решается ввести идею горизонтности в трактовку самой феноменологической редукции.)

Однако, прежде чем обратиться к исследованию нового пути к трансцендентальной редукции и тех модификаций, которые она претерпевает, рассмотрим критику картезианского пути, и в частности аргументы, выдвинутые против, на наш взгляд, основной его составляющей – «уничтожения мира». Первый аргумент, выдвинутый Ойгеном Финком, ставит под сомнение правомерность переноса рассуждений, связанных с «деструкцией вещной объективности» применительно к единичной вещи, на мир-в-целом. Второй аргумент, принадлежащий Клаусу Хельду, ставит под вопрос совместимость эпох*е* и «уничтожения мира», а также возможность путём «уничтожения мира» добиться различения эмпирического (психологического) и трансцендентального сознания (Я). Рассмотрим эти аргументы.

Финк очерчивает проблемную ситуацию следующим образом. В ходе опыта мы можем обманываться в отношении единичных предметов внутри мира, наши «ожидания», направленные на полагание предметного тождества, могут не подтверждаться. В этом случае происходит модализация «веры в бытие» единичных предметов: из признания их действительного существования она становится сомнением, предположением, отрицанием возможности и т. д. Все эти процессы модализации происходят, согласно учению Гуссерля о естественной установке, на фоне веры в бытие мира как их общей рамки, т е. на фоне уверенности, что «в общем и целом» своему познанию можно доверять. В этой связи возникает вопрос: а может ли вообще вся целокупность опыта оказаться обманом (Taeuschung) и каковы должны быть основания для этого? Финк пишет:

«Единичные акты (Einzelaktionen) модализации всегда “вписаны” (eingebettet) в сонесущую (mittragende) их ход немодализированную уверенность (Gewissheit). Простая вера (Vertrauen) в существование окружающих нас предметов образует почву для случающихся иногда нарушений и “промежуточных случаев” в ходе опыта. Если дело обстоит так, то модализация не может быть отнесена к общему стилю опыта аналогично тому, как она относится к способам данности единичных вещей. Но именно это пытается проделать Гуссерль.

Вопрос состоит в том, не придаётся ли тем самым модели (модализации. – *А. С.*) чрезмерная, не подобающая ей значимость (strapaziert) и не выводится ли она за свои пределы (ueberzogen wird) – не понимаются ли взаимосвязи целого (Ganzheitszusammenhaenge) из внутренних структур».[15]

(Из этого рассуждения у Финка как бы сам собой вырастает упрек Гуссерлю, сделанный в хайдеггеровском стиле. Поскольку благодаря редукции выключается тезис мира, то, коррелятивно, заключается в скобки и само бытие мира. Если эта операция происходит на основании «картезианского метода трансцендентальной редукции», т. е. на основании мысленного эксперимента «уничтожения мира», то напрашивается вопрос: а не понимается ли тогда роковым для трансцендентальной феноменологии образом бытие мира-в-целом по образцу бытия внутримирового (mundan) сущего, то есть, собственно, по образцу единичной пространственно-материальной вещи (Ding) как предмета представления.[16] Это неразличение способов бытия, согласно Финку, является следствием того, что Гуссерль оперирует с понятием бытия, но не тематизирует его. А потому, в гуссерлевских размышлениях на картезианском пути проявляет себя «предрешение» (Vorentscheidung) в пользу трактовки любого рода бытия и бытия как такового как бытия единичного пространственно-материального предмета – коррелята представления (Vorstellung)[17].)

Хельд радикализирует и развёртывает аргумент Финка. Согласно Хельду, картезианское доказательство немирового характера (Nichtmundanitaet) бытия сознания противоречит методу эпох*е*. Картезианская процедура «уничтожения мира» связана с возможностью небытия мира, т. е. с отрицанием естественным образом занимаемой аффирмативной позиции. Однако отрицание само является сортом модализации естественной веры в бытие, одним из естественных способов занимать позицию. Отрицание, как и прочие естественные позиции, продиктовано «самим миром» – неадекватностью данности пространственно-материальных вещей, распространяющейся, согласно картезианскому пути Гуссерля, на мир-в-целом. Смысл же гуссерлевского эпох*е* заключается как раз в том, чтобы «вывести из обращения» все возможные естественные позиции по отношению к бытию мира. Таким образом, можно утверждать, что «картезианский метод феноменологической редукции» противоречит сути эпох*е*. Сам Хельд пишет об этом так:

> «Отрицание, однако, всё же является родом (Spielart) занятия позиции (Stellungnahme). А естественную установку можно преодолеть только посредством того, что оставить-в-покое (Aufsichberuhenlassen) *все* модификации позиционирования (Stellungsnehmens), то есть посредством эпох*е*. Гуссерль неявно отрекается от интуиции своей собственной критики Декарта (имеется в виду критика сведения Декартом "заключения мира в скобки" к сомнению или отрицанию, линии которой очерчены Гуссерлем уже в *Идеях I*. – *А. С.*), когда он принимает в расчёт возможность того, что предельное разочарование (extreme Enttaeuschung) будто бы может поставить под вопрос бытийную значимость мира и провозглашает не принадлежащее миру (nichtmundane) сознание остатком <после> уничтожения мира».[18]

Таким образом, Хельд намечает следующий пункт своей критики картезианского понимания методов эпох*е* и трансцендентальной редукции. Коль скоро при картезианском подходе отрицание мира в рамках мысленного эксперимента его уничтожения однородно остальным естественным позициям, то и неподдавшееся этому уничтожению сознание – феноменологический остаток – является «частью мира», его «маленьким кусочком» и «не отличается по своему способу бытия от внутримировых (mundan) предметов»[19]. Таким образом, согласно Хельду, известное гуссерлевское рассуждение против Декарта, что французский мыслитель после ниспровержения мира продолжает принимать *Ego cogito* как часть мира, затрагивает также и самого Гуссерля в той мере, в которой процедура «уничтожения мира» определяет его понимание способа бытия сознания. А это означает, в свою очередь, что сомнительным тогда становится и обретаемое на картезианском пути различение эмпирического и чистого феноменологического, трансцендентального сознания.

Очевидно, однако, что эта критика Финком и Хельдом «картезианского метода феноменологической редукции» была бы невозможна без жёсткого различения способа бытия вещей в мире и способа бытия мира как прамодального и немодализированного универсального горизонта, «доверие» (Vertrautheit) к которому выступает почвой и условием возможности всякой модализации в отношении внутримирового сущего. Это различение восходит, на наш взгляд, к движению осознания Гуссерлем значимости горизонтности сознания и мира для их феноменологического постижения и для понимания самого метода феноменологии – трансцендентальной редукции. Осознание этой значимости приходит к Гуссерлю также на пути его самокритики картезианской трактовки редукции, которую в *Первой философии* он, однако, рассматривает как радикализацию картезианского начинания и развертывание идеи аподиктической очевидности – «надстраивание» с помощью «пути от психологии» над трансцендентальной редукцией редукции аподиктической.

Потребность в «аподиктической критике» полученных «картезианским методом трансцендентальной редукции» результатов вызвана вполне ясным пониманием того, что поле сознания, над которым должна быть проведена трансцендентальная редукция, не ограничивается простыми актами восприятия, но включает в себя воспоминания (Wiedererinnerungen) и ожидания, а также вообще все акты, в которых данное не присутствует непосредственно, но опосредуется. И потому приведение таких актов к феноменологической данности требует дополнительных усилий. Всю совокупность такого рода актов Гуссерль именует *Vergegenwaertigung*, термином, который В.И. Молчанов переводит как «воспроизведение», а Д.В. Скляднев – как «приведение к присутствию». В отношении проведения эпох*е* трудность представляет «двойная позициональность» такого рода актов, поскольку актуально занимаемая *Я*-позиция неявно подразумевает и предполагает – имплицирует – другую *Я*-позицию. Гуссерль указывает, что для начинающего философа трудности феноменологического исследования, связанные с задачей преодоления естественной установки, увеличиваются тем, что чистое *Я*, даже если оно усмотрено как субъект той интенциональной жизни, в которой образуются все объективности, «ещё таит в себе неожиданные и глубоко *сокрытые опосредования интенциональной импликации*, без развертывания которой чистая жизнь остаётся *совершенно непонятной* (курсив мой. – *А.С.*)»[20]. Согласно Гуссерлю, эти дополнительные трудности вызваны тем, что феноменологически-субъективное сначала даёт себя как индивидуально временно сущее (individuell zeitlich Seiendes). А потому его, в силу естественных мыслительных привычек, рассматривают по образцу объективно-временного бытия и как аналог пространственного физического сущего. Вследствие этого начинающим феноменологом жизнь сознания рассматривается как соединение самостоятельно, раздельно друг от друга существующих единичных актов в выделяемые путём абстракции (abstraktiv) формы единства. Однако, согласно Гуссерлю, это неверно.

> «…Какую бы из интенциональностей мы ни взяли, при более глубоком проникновении в её структуры обнаружится, что *конкретная интенция* (курсив мой. – *А.С.*) возможна только благодаря переплетению (Ineinander) *несамостоятельных* актов (Leistungen) вместе со скрытым переплетением интенциональных предметностей».[21]

Элизабет Штрекер указывает: поскольку интенциональные горизонты всякой предметности отсылают от актуальности к потенциальности её данности, то и конституирование следует понимать как временное (zeitlich), т. е. как обусловленное со стороны «прежде» и «после», окружающих «теперь» конститутивного акта. Такое усмотрение означает, что и конституирование предмета нельзя более привязывать к словно уже готовому предмету, но следует учитывать то, что конституирование есть действие темпорально структурированного сознания.

«Это, однако, решительным образом выводило за пределы простого осознания временного течения конституирования и вело, в конечном счёте, к важному усмотрению, что оно [*временное* течение конституирования] в свою очередь конститутивно для результата конституирования: отдельные фазы конституирования предмета протекают не просто согласно (nach) временным модусам сознания, но и в соответствии (entsprechend) с ними (т. е. подчиняются правилам их взаимосвязи. – *А. С.*). Это, в свою очередь, означает не что иное, как то, что осуществлённые прежде акты (Leistungen), а также протенциально определённые предварительные ожидания входят во всякое осуществляемое в настоящее время (gegenwaertigen) конституирование».[22]

Сфера интенциональных импликаций, таким образом, даже шире области *Vergegenwaertungen* и охватывает также такие «соопределяющие» актуальное *cogito* позиции, которые входят в фундаментальный ретенциально-протенциальный горизонтный временной слой самого *воспринимающего* сознания. В целом, интенциональные импликации пронизывают воспоминания и ожидания, образное сознание и суждение, фантазию и вчувствование, присутствуют в интенциональном переплетении фаз изначального потока времени, в конечном счёте соопределяя даже и простое восприятие. Говоря сжато, интенциональные импликации пронизывают всё сознание, а потому можно утверждать, что всё оно характеризуется «двойной позициональностью» и, следовательно, требует аподиктической критики.

Любое воспоминание, согласно Гуссерлю, допускает (а для феноменолога и требует) *«двойной трансцендентальной редукции»* (курсив мой. – *А.С.*), одна из которых даёт воспоминание как моё происходящее в настоящем трансцендентальное переживание (gegenwärtige Erlebnis), тогда как вторая, примечательным образом вмешиваясь (hineingreifend) в репродуктивное содержание моего восприятия (в «я воспринимал», содержащееся во всяком «я вспоминаю», и, соответственно, в заключенную в «я воспринимал» тетическую составляющую этого акта. – *А.С.*), раскрывает часть моей прошлой трансцендентальной жизни.[23] Очевидно, требование «двойной трансцендентальной редукции» распространяется на всю сферу интенциональных импликаций, то есть на всё сознание. Осуществляя «двойную трансцендентальную редукцию» над всем потоком сознания, феноменолог освещает «бесконечный горизонт прошлого и будущего». Гуссерль пишет:

«Мы видим, <что> вместе с миром выведено из игры *объективное время*, то время, которое является формой внутримировых (mundanen) объективностей как сущих. Но, с другой стороны: Я, трансцендентальное Я, проживает трансцендентальную жизнь, которая представляется (sich dargestellt) в непрерывном трансцендентальном опыте в *особой (eigenen) трансцендентальной временной форме (Zeitform)*, которую … имеет форма происходящей в

настоящем жизни (Gegenwarstsleben), каковая [жизнь] имеет в себе бесконечный горизонт воспоминания и ожидания, который, будучи раскрыт, обнаруживает бесконечный с обеих сторон трансцендентальный поток жизни (Lebensstrom)».[24]

В конечном счёте, в силу соопределения со стороны горизонта все описания интенциональных импликаций, согласно Гуссерлю, могут быть правомерно отнесены также к душевным и волевым актам, т. е. распространены на всё сознание. Соответственно, эпох*е* и редукция, принимая во внимание это обстоятельство, должны быть распространены с актуальных *Я*-позиций на потенциальные, имплицированные тезисы. По большому счёту, можно утверждать, что переход на путь от психологии мотивировался у Гуссерля задачей «трансцендентализации» результатов анализа внутреннего сознания времени с его многообразными переплетениями *Я*-позиций.

Выход, который предложил Гуссерль в результате этой критики картезианского пути, таков: осуществлять эпох*е* в отношении единичных актов *cogito*, развёртывая их интенциональные импликации и последовательно подвешивая в них тетические акты.

> «Не достаточно ли, не начиная с этой затяжной критики опыта мира и без приведения к очевидности возможности несуществования мира (как это было характерно для картезианского пути. – *А. С.*), ввести в действие эпохе незаинтересованного самонаблюдателя непосредственно на единичных актах»?[25]

И, начиная с такого эпох*е*, следует показать возможность незаинтересованной позиции в рефлексии, а затем осуществить универсализацию эпох*е*, т. е. распространение её на мир в целом, что и приведёт к трансцендентальной редукции. Таков, в общих чертах, замысел пути от психологии.

Идея дополнения картезианского подхода путём через психологию возникает, как уже упоминалось, в связи с задачей радикализации эпох*е* и редукции, т. е. их распространения на всю область трансцендентальной субъективной жизни субъекта, простирающуюся как в прошлое, так и в будущее, на область интенциональных импликаций. Как указывает Гуссерль, ближайшую потребность изучения единичных форм (Gestaltungen) и типов форм трансцендентальной жизни мы удовлетворяем на новом, некартезианском, пути для того именно, чтобы *Ego cogito* не осталось пустым словом.[26] В *Кризисе* Гуссерль уже открыто пишет, что отход от картезианского пути (потребность дополнения «картезианского метода трансцендентальной редукции») вызван тем, что приобретаемое на нём «в одно движение» *Ego cogito* кажется содержательно пустым.[27] Пустота приобретаемого на картезианском пути *Ego cogito* связана с невозможностью тематизировать временн*о*е измерение трансцендентальной жизни, т. е. ввиду «точечного характера» картезиански обретаемого трансцендентального *Ego*, иначе говоря, ввиду «антагонизма этого пути сознанию-времени»[28].

Как указывает Ландгребе, чтобы ответить на вопросы, насколько абсолютная бытийная сфера *Я*-есть (Ich-bin) может рассматриваться как замкнутое в себе поле трансцендентального опыта и как далеко простирается это поле, картезианского пути недостаточно.

> «Он [картезианский путь] даёт лишь остающуюся совершенно пустой отсылку к искомому измерению (Dimension) абсолютного обоснования, возвращая, через критику внутримирового (mundan) опыта и ниспровержение бытия мира, к неперечёркиваемой очевидности *Я*-есть. Но из него нельзя усмотреть, что вообще было ниспровергнуто этим ниспровержением и что остаётся с этой очевидностью, т. е. как мгновенная и точечная достоверность меня самого как неперечёркиваемого Я уже включает в себя дальнейшие равным образом обеспеченные (gesicherte) очевидности, которыми открывается "трансцендентальное поле опыта"».[29]

Хельд в своих историко-философских разработках напрямую связывает радикализацию классического эпох*е* античного скепсиса, которую осуществляет Декарт и которой наследует Гуссерль на картезианском пути, с «мгновенным (augenblickliche) и точечным» характером достоверности *Я*-есть как эффектом этой радикализации. Хельд пишет:

> «Только потому, что он [Декарт] в своих поисках достоверности ориентируется на достоверность существа, которое волюнтаристски (voluntaristisch) является хозяином (Herr) своего существования (Existenz), он может после устранения (Aufhebung) сомнения не остановиться на очевидности конечного res cogitans, т. к. в свете волюнтаристски заостренного притязания на достоверность *ego cogito ego existo* должно казаться просто мгновенной очевидностью (Momentanevidenz). Случайность (Kontingenz) *res cogitans* истолковывается как отсутствие абсолютной прочности существования (Existenzsicherheit), которой обладает *ens nesessarium*. Так *res cogitans* испытывает (erfährt) своё несовершенство, свою конечность прежде всего в том, что оно может быть уверено в своём существовании только в момент рефлексии. *Декарт*, таким образом, *атомизирует время сознания* (Bewußtseinszeit) (курсив мой. – *А. С.*). Ego нуждается, чтобы быть уверенным в своём прошлом существовании и тем самым в достоверности (Zuverlaessigkeit) своих воспоминаний, в трансцендентной гарантии. Её оно может найти только в правдивости бесконечной субстанции как *causa sui*, от которой [субстанции] зависит его собственное существование в *creatio continua*».[30]

Гуссерлевское же стремление к предельному обоснованию движимо на картезианском пути той же идеей аподиктической очевидности, абсолютной несомненности и ведёт, согласно Хельду, к тому же результату – атомизации времени сознания. И тогда мы можем констатировать, что линия развития концепции редукции, которую мы обозначили как переход от картезианской трактовки трансцен-

дентальной редукции к истолкованию редукции, обретаемому на пути через психологию, определяется, по существу, столкновением между «картезианским» трансцендентализмом с его базисной интуицией абсолютной несомненности *Ego cogito* в рефлексии и вытекающим из неё атомизмом времени сознания и основной интуицией континуума времени сознания, представленной в *Феноменологии внутреннего сознания времени* и развернутой в *Анализе пассивных синтезов*, демонстрировавшей сложную структуру самого *Ego cogito*. Дополняющий картезианскую линию путь через психологию, по сути, преследует цель «расширения» точечной достоверности *Ego cogito* за счёт раскрытия интенциональных импликаций или, из противоположной перспективы, трансцендентализации континуума сознания-времени с его переплетениями (Ineinander) и проистеканием одного переживания из другого (Auseinander). Такая трансцендентализация бесконечного потока сознания времени возможна только в результате универсального эпох*е*, которое захватило бы все неявные, имплицитные тезисы, привычные полагания и позиции и, в конечном счёте, тезис мира и самополагание (самоапперцепцию) *я* как части мира.

Но как подобраться к тезису мира, если картезианский путь более не считается, по указанным выше причинам, достаточным? Как становится возможным подвешивание тезиса мира-в-целом, если выполнение его «в одно движение» через ниспровержение мира уже неудовлетворительно? Гуссерль отвечает:

> «Это универсальное эпох*е* становится возможным благодаря сущностному своеобразию моей жизни, <тому> что она в каждой своей настоящей фазе содержит – хотя бы и пустое – ...горизонтное сознание (Horizontbewußtsein) и, двигаясь вперёд (fortströmend), постоянно производит его заново (immer neu), и что в нём универсальным образом имплицировано всё, что когда-либо было, есть и будет для меня предметным, и имплицировано как интенциональный коррелят всей моей, также и самой соимплицированной (mitimplizierte) жизни. Всякое настоящее жизни (Lebensgegenwart) содержит “в себе”, в своей конкретной интенциональности всю жизнь, и вместе с осознаваемой посредством восприятия в этом настоящем предметностью она горизонтно (horizontmaeßig) несёт в себе универсум всех предметностей, которые когда-либо были для меня каким-либо образом значимы или даже <те, которые> будут ещё значимы для меня в будущем».[31]

К этому важнейшему описанию самого общего условия возможности «некартезианского эпох*е*» Гуссерль делает примечание:

> «Итак, временение (Zeitigung) всей монады и всего универсума монад в любой точке жизни, в любом переживании».[32]

В качестве второго условия универсального эпох*е* Гуссерль обозначает возможность постепенного преобразования как любого пустого отдельного (Spezialbewußtsein) сознания, имеющего место

в некотором горизонте (т. е. выполняемого пассивно), так и – что здесь важнейшее – всего пустого сознания – в схватывающее, действительно постигающее горизонтное сознание, посредством осуществляемого мною (моим *Я*) перевода в *активные* процессы осуществляющего (verwirklichende) созерцания.[33]

(Отсюда можно прояснить гуссерлевское истолкование отношения картезиански понятых *Ego cogito* и трансцендентальной редукции и их понимание на пути через психологию в лекциях 1923/24 гг. Приобретенные на картезианском пути пустые понятия *Ego cogito* и трансцендентальной редукции должны быть интуитивно наполнены – в смысле *Erfuellung* – посредством активной работы *Я* феноменолога. Весь вопрос, в свете очерченных выше зависимостей понятия трансцендентальной редукции и *Ego cogito* от метафизики Декарта и даже волюнтаризма поздней схоластики, состоит в том, не является ли приобретенное на картезианском пути *Ego cogito* «herauspreparierte» и, вдобавок, идеализированным результатом препарирования течения жизни, таким, что у него уже и все жизненные связи (горизонт) обрезаны посредством столь же искусственной и не понимающей течения жизни процедуры картезианского метода трансцендентальной редукции? Или кратко: не противоречат ли стремление к аподиктичности и вытекающие из него методы и результаты философской работы по «последнему обоснованию» горизонтности сознания, т. е. фундаментальному устройству жизни?)

Таким образом, мы можем кратко сформулировать: обретаемая посредством универсального эпох*е* трансцендентальная редукция – это осуществляемая *Я реактивация* (интенциональное наполнение (Erfüllung)) всего жизненного *горизонта.*

Каким посредством возможна универсализация эпох*е* на пути через психологию, то есть, отталкиваясь от эпох*е* единичного акта *cogito*? Для Гуссерля ответ на этот вопрос связан с теми уникальными возможностями, которые даёт рефлексия, и попыткой постепенного очищения психологической рефлексии до рефлексии трансцендентально-феноменологической, в которой феноменолог становится «безучастным наблюдателем» течения жизни.

Отправной пункт этого нового пути к трансцендентальной редукции имеет, по сравнению с картезианским, то преимущество, что данное в психологической рефлексии *cogito* уже при психологическом анализе обнаруживает интенциональные импликации. Но в отличие от «картезианского», изначально философски заряженного устремления к аподиктической очевидности и абсолютно обоснованной науке психологическая рефлексия и даже феноменологически-психологическое эпох*е*, по словам Э. Штрекер, лишены философского притязания.[34] И это её замечание справедливо, поскольку феноменологически-психологическое эпох*е* не нацелено на бытие мира-в-целом. От этого недостатка феноменологически-психологического эпох*е* Гуссерль рассчитывает избавиться посредством возгонки психологической рефлексии

до феноменологической. Как это возможно? И как возможно само психологически-феноменологическое эпох*е*? Согласно Гуссерлю, эту процедуру можно выполнить вследствие возможности «рассогласования позиций» рефлексирующего *я* и *я*, погруженного в акт *cogito*.

Согласно Гуссерлю, в рамках естественной жизни я живу «интересами» и целиком погружен в них, т. е. нацелен на всё более богатое и совершенное постижение предмета. Естественная рефлексия, посредством которой я поднимаюсь над дорефлексивной жизнью, т. е. я не просто погружён в *cogito*, например в рассматривание дома, но говорю себе: «я воспринимаю дом»; или, вспоминая, не просто погружён в «реконструкцию дома в памяти», а говорю себе: «я вспоминаю такой-то дом», – не выводит, однако, за пределы «заинтересованной» жизни. Причём не выводит даже тогда, когда рефлексивная позиция начинает рассогласовываться с дорефлексивной, например, когда, рефлектируя на воспоминание, я начинаю сомневаться в том, происходило ли такое событие: положим, был ли пожар на самом деле, видел ли я такой-то дом на самом деле и т. д. Гуссерль пишет в этой связи, что позиция рефлексирующего *Я*, независимо от того, отделяется оно в принятии позиции веры (Stellungnahme des Glaubens) от постигаемого в этой рефлексии *Я* или нет, всё равно остаётся заинтересованной в бытии предмета – бытии пожара, бытии мира.[35] Иначе говоря, сама естественная рефлексия выполняется для целей более совершенного постижения предмета и, в итоге, мира – ведь все различения в этой сфере, «я воспринимаю» от «я ожидаю» или «я вспоминаю», нацелены на то, чтобы отделить в предмете то, что есть на самом деле, от того, что только «примысливается» к нему, и очертить пути усовершенствования знания о нём. Это означает, что, в конечном счёте, естественная рефлексия интересуется не жизнью *Ego cogito* в себе и для себя, а её «инобытием» – полагаемым предметом. Это гуссерлевское описание отношения простого *cogito* и естественной рефлексии над ним напоминает хайдеггеровское описание движения «обналичивания подручного», которое выступает как вспомогательное средство в самом бытии подручного.

Однако, согласно Гуссерлю, ввиду происходящего раскола *Я* (Ich-Spaltung), т. е. вследствие возможности рассогласования позиций рефлексирующего и рефлексируемого *Я*, рефлексия обладает всё же неким «протофилософским», или предуготовляющим к философии, потенциалом. Немецкий мыслитель связывает протофилософскую направленность естественной жизни с особым сортом рефлексии в душевной сфере (Gemuetssphaere) – в отличие от рефлексии в чисто интеллектуальной сфере, – которая называется совестью.

> «Я люблю и, рефлексируя, радуюсь, что люблю и тому, как я люблю, или, будучи недовольным (im Missfallen) <своей любовью>, делаю себе в этом упреки (например, в том, что люблю недостойное, или люблю достойное, но недостойным образом. – *А. С.*). Я захотел

и сделал, и, впоследствии (nachträglich) рефлексируя, я раскаиваюсь, что я так сделал. Совесть – название для класса таких возвратных отнесённостей (Zurueckbezogenheiten) как душевных позиций (Gemuetsstellungnahmen) *Я* в отношении себя самого, душевных позиций, которые затем часто переходят в вынесение суждения (Urteilen) о самом себе, в вынесение суждения о собственной ценности (Wert)».[36]

Более того, ввиду горизонтной устроенности жизни, т. е. наличия в каждом переживании – не важно, относится оно к прошлому, настоящему или будущему – отсылки к их жизненным контекстам, рефлексия может быть осуществлена не только над единичными переживаниями, но и распространена на целые жизненные отрезки. Можно рефлексивно обращаться к переживаниям всего прошедшего дня или взвешивать обоснованность ожиданий, связанных с ближайшим отпуском. В отношении отрезков жизни, так же как и в отношении отдельных переживаний, в рефлексивной позиции можно принимать волевые решения: критиковать те или иные промежутки прожитой жизни или согласно целям упорядочивать отрезки будущей.

Мы можем сказать, что речь здесь, по сути, идёт о приостановке работы привычек, поскольку интенциональные импликации, рассмотренные в аспекте их отнесённости к субъекту, и есть власть привычек над *Я*. В пределе можно принимать решения и осуществлять критику, распространяющуюся на всю мою прошлую или будущую жизнь в целом, причём как под углом зрения наивно понимаемых целей и ценностей, так и в рамках этического пересмотра жизни. Гуссерль выражает эту мысль следующим образом:

«Наконец я могу также универсально охватить взором всю мою жизнь и принять решения в отношении всей моей жизни, подобно тому как <это было проделано> в отношении ограниченных отрезков жизни. Так я могу осуществлять универсальную критику всей моей прежней жизни и вместе с тем желать оформить всю мою будущую жизнь: пусть с точки зрения значимых для меня без проверки универсальных ценностей, <таких как> власть, успех и т. п., пусть в высшем смысле этического самоосмысления, самокритики и владения собой (Selbstregierung). Если мы следуем за этим высшим смыслом и ищем, так сказать, предельную форму (Limes-Gestalt), то мы приходим к примечательной, связанной с универсальным обозрением (Uebershau) жизни, автономии (Selbstregelung). В ней была бы заключена, очевидно, приостановка разом (in eins) всех значимостей, которые прежде были значимы для меня, и всех, которые (принимаемые (betätigt) с той же наивностью) были бы когда-либо значимыми для меня в будущем. Это универсальное эпох*е* в отношении всех значимостей выполняется здесь как основание (Unterlage) и с прицелом на универсальную критику и на универсальное, совершаемое из источников истины и подлинности (Echtheit), формирование себя, то есть формирование новой и истинной жизни».[37]

Очевидно, Гуссерль обратился к этическому самоосмыслению и домыслил его до конца только с одной целью – продемонстрировать связь между универсальной рефлексией и универсальным эпох*е*. Эта демонстрация реализует возможности предуготовления трансцендентального эпох*е* и трансцендентальной редукции на пути от психологии, причём отталкиваясь от описания всем хорошо известного (wohlvertraut) феномена совести. (Однако он сам сразу же делает оговорку, что этическое самоосмысление, этическая автономия, по своему нормальному типу, не подразумевают очерченной выше предельной формы (Limes-Gestalt) и содержащейся в ней приостановки всех значимостей.[38] И, добавим, уж тем более сама эта приостановка, даже если она доведена до предела, в силу специфической направленности этического «интереса» не является универсальной в том смысле, что захватывает только особый «слой» душевной жизни сознания, хотя, в принципе, и может захватить этот слой полностью.)

Таким образом, можно уверенно заявить о возможности заключения в скобки всего мира разом, поскольку трансцендентально-феноменологическое эпох*е* базируется на единстве горизонтов актов универсального сознания, коррелятом которого и выступает окружающий мир (Umwelt) и, в пределе, мир в целом. Гуссерль пишет, подразумевая характер и значимость интенциональных импликаций (т. е. горизонтности и позициональности сознания):

> «По истине, мы находимся во всеединстве (Alleinheit) бесконечной жизненной связи (Lebenszusammenhanges), в бесконечности собственной и интерсубъективной исторической жизни».[39]

Из всего изложенного ранее явствует, что трансцендентально-феноменологическая редукция возможна постольку, поскольку мы есть, во-первых, существа исторические, во-вторых – интенционально «деятельные», т. е. полагающие и реализующие, наполняющие (erfuellende) свои интенции и приводящие их к созерцанию (Anschauung), в-третьих – рефлексирующие, т. е. способные реализовывать «раскол *Я*» (Ich-Spaltung), причём с возможностью рассогласования позиций рефлексирующего и рефлексируемого (возможностью осудить одобрение, рефлексивно охарактеризовать свои надежды как несбыточные и т. д.).

Таким образом, позиция «незаинтересованного наблюдателя» возможна только потому, что в естественной жизни при всецелой отдаче себя миру интересы как субъективные, так и интерсубъективные настолько взаимопереплетены, что образуют «сплошной шар» без всяких изъянов, где одна интенциональная развёртка влечёт за собой другую, и всё это с перспективой в бесконечность. Не образуй жизнь такого единства, т. е. будь у неё разрывы, трансцендентальное эпох*е* принципиально было бы невозможно. (Обнаружение, или кажущее обнаружение «линий разлома опыта» (Валь-

денфельс) и привело постмодернистскую мысль к задаче пересмотра феноменологической методологии.)

Позицию феноменолога Гуссерль характеризует как позицию «незаинтересованного», или, точнее, «безучастного» наблюдателя. Благодаря эпох*е* и редукции феноменолог перестаёт жить интересом, направленным на установление бытия и всё более совершенное познание вещей в мире, и рефлексивно направляется на себя самого, на свои собственные акты. В естественной жизни, согласно Гуссерлю, если у нас уже есть достоверность и даже если мы находимся у самого сущего как при достоверности восприятия, интендирование идёт дальше в направлении на всё более богатое и совершенное ознакомление (Kennthisnahme) с предметом. Оно нацелено на наполнение (Erfuellung) предвосхищающих компонентов (Meinungskomponenten) восприятия посредством новых, в этом отношении самодающих (selbstgebende), восприятий, а следовательно, посредством рассматривания всё новых сторон воспринимаемого предмета или его единичной стороны в отношении всё новых единичных моментов. Такое от акта к акту поступательно развёртывающееся действие, протекая свободно, синтетически связано в единство действия благодаря непрерывности проходящего сквозь все эти акты стремления (Strebenzug) к во всем этом (durchgangig) тождественной и осознанной цели.[40] Этой целью является установление бытия предмета и всё более всестороннее познание его определений. Это означает, что ведущим выступает здесь интерес к его бытию (Sein) и так-бытию (Sosein), т. е. к его бытию в таких-то и таких-то определённостях. Причём это верно даже для (естественной) рефлексии, поскольку, как отмечает Гуссерль, в нормальном случае «Я вижу объект» (рефлексивная позиция) означает: «Я верю, что этот объект действительно существует», т. е. рефлексирующее *Я* разделяет веру *Я* дорефлексивного.[41]

Но и, в общем, в рамках естественной рефлексии все рассогласования рефлексивной и дорефлексивной позиций служат, в конечном счёте, процессу познания предмета, процессу удостоверения в его бытии и развертывания его определений (удостоверения в его Sosein).

Однако, согласно Гуссерлю, рефлексию можно освободить от функции вспомогательного средства естественного познавательного процесса, и благодаря сокрытой в ней возможности рассогласования позиций рефлексирующего и рефлексируемого во всём её объёме перестать «симпатизировать (mitsympatisieren) себе самому» (такое «симпатизирование себе» непременно происходит в естественной рефлексии, несмотря на все происходящие в ней расщепления *Я*-позиций), т. е. рефлексируя, перестать заимствовать интересы у дорефлексивной жизни.[42] Выражение «освободиться от симпатии к самому себе», разумеется, не следует понимать как антипатию или даже отвращение к себе, хотя в качестве предварительной ступени, как показывает гуссерлевское указание на этическую рефлексию, это может быть весьма полезно. «Освобождение

от симпатии к себе» означает у Гуссерля «не-совпадение-в-потоке» с естественным ходом жизни, т. е. прекращение пассивной жизни, где вещи и, в конечном счёте, мир, приковывая к себе внимание и интерес (в том числе и в ходе естественной рефлексии), всё время требуя дальнейшей экспликации предметных моментов, направляют нашу жизнь и даже нашу рефлексию вместо нас.

Такая всецелая погружённость в мир (Welthingabe) и забвение своего позиционального, т. е. полагающего бытие, характера и есть естественная «симпатия к себе самому», и она также подразумевает избегание ответственности за свои позиции и, следовательно, за свою жизнь.

«Освобождение от симпатии к самому себе», как и в *Идеях I*, трактуется Гуссерлем как «свободное действие воздержания от суждений», а также как «волевое-освобождение-себя» от изначального соисполнения интереса (Mitinteresse).[43]

Однако, переставая жить интересами естественной жизни, феноменолог не теряет интересов вообще. Феноменологически рефлексирующее *Я*, пишет Гуссерль, «не является незаинтересованным в любом отношении (in jeder Hinsicht): Я ведь выполняю некоторый акт, преследую (betaetige) познавательный интерес; но это осуществление (Betaetigung) рефлексирующего ознакомления и вынесение суждения направляются на меня и моё воспринимание (Wahrnehmen) в его чистом собственном бытии (Eigensein). Именно благодаря тому, что я не выполняю никакого акта соучаствующего (sich mitbeteiligenden) в воспринимаемом бытии, в бытии этого дома, а следовательно, не осуществляю в этом направлении никакого соисполнения веры (Mitglauben), для меня наличествует не что иное, как чисто субъективное (Subjektiv), и мой теоретический интерес занимается в рассматривании и определении именно этим чистым субъективным и его чистыми имманентными содержаниями. То, что этот акт восприятия, который теперь является моей чистой темой (предметом устойчивого интереса. – *А. С.*), есть осуществление веры <в то, что> передо мной находится дом, принадлежит, естественно, к чистому содержанию этого акта»[44]. Таким образом сопрягаются эпох*е* в отношении естественной жизни и трансцендентальная редукция как рефлексивное раскрытие тематического поля чистой субъективной жизни, учитывающее ее «позициональную» составляющую.

Кроме того, из приведённого выше фрагмента вытекает, что гуссерлевское определение трансцендентального феноменолога как «незаинтересованного наблюдателя» не вполне удачно, поскольку он всё же имеет интерес – к содержанию чисто субъективных актов. Это обстоятельство отмечает Элизабет Штрекер. Она указывает, что определение трансцендентального феноменолога как «безучастного» наблюдателя предпочтительнее, чем как «незаинтересованного»; поскольку, не участвуя в исполнении актов веры, не исполняя их вследствие эпох*е*, феноменолог, рефлексируя, всё же заинтересован в тематической разработке этих актов *как* актов

наивного *Я*.[45] (Этот момент разрабатывался впоследствии и в отечественной исследовательской литературе Н.В. Мотрошиловой, а затем А.Г. Черняковым, поэтому не станем освещать его специально.)

Спецификой же *Первой философии* является осознанное расширение области действия трансцендентального эпох*е* и трансцендентальной редукции на сферу интенциональных импликаций, т. е. проникновение этих операций на нижние этажи сознания с целью тематизации там работы полагания (конституирования).

Подводя итоги «нового метода трансцендентальной редукции» – т. е. «психологического метода» в отличие от картезианского, – Гуссерль пишет:

> «Наш *новый* образ действий (Vorgehen) имеет (сравнительно с картезианским. – *А. С.*) то огромное преимущество, что он открывает нам широчайшее и глубочайшее понимание (Verstaendnis) структур самой субъективности, на которых базируется само эпох*е*, и тем самым глубочайшее понимание его чистого смысла. Если бы мы уже были состоявшимися (volle) феноменологами, то мы могли бы сказать, что новый способ (Verfahren) даёт нам не только метод феноменологической редукции, но в то же время и *"феноменологию феноменологической редукции"*».[46]

Итак, сформулируем кратко. *Базовые структуры субъективности: интенциональность, рефлексивность, историчность (временность) – являются и феноменологически понятыми структурами самой трансцендентальной редукции.*

Ведь недаром же Гуссерль определяет саму философию вообще и трансцендентальную феноменологию как самопознание, которое должно обеспечить условия возможности «философской жизни». Это означает, что философствование и философская жизнь есть возможности, которые даются самой структурой трансцендентальной жизни. Он пишет, в частности, что сама философия есть систематическое развертывание трансцендентальной субъективности в форме трансцендентального самотеоретизирования на основе трансцендентального опыта себя (Selbsterfahrung) и его производных (Derivate).[47]

Итак, специфика способа выполнения эпох*е* и редукции, вводимого в действие в *Первой философии* на пути от психологии, заключается в следующем.

Во-первых, в отличие от картезианского пути, трансцендентальное эпох*е* и трансцендентальная редукция не осуществляются сразу, «в одно движение», а вводятся опосредованным образом. Предварительной ступенью этих трансцендентальных операций выступают феноменологически-психологическое эпох*е* и редукция. Феноменологически-психологическое эпох*е* заключает в скобки бытие предмета как трансцендентного тождества и тем самым обеспечивает условия возможности для тематизации сферы многообразия переживаний. Феноменологически-психологическое эпох*е*,

однако, не заключает в скобки мир-в-целом как универсальную предпосылку позитивности, а потому остаётся ограниченным. Соответственно, и феноменологически-психологическая редукция, надстраивающаяся над таким эпох*е*, тематизирует лишь переживания в психологическом смысле. Она не способна усмотреть в них трансцендентального измерения и вскрыть их трансцендентальные функции, поскольку оставляет нетематизированной веру в мир-в-целом, а тем самым, всё ещё остаётся на почве позитивного.

Во-вторых, трансцендентализация и радикализация феноменологически-психологических эпох*е* и редукции осуществляются за счёт выполнения задачи приостановки бытийных полаганий также и в сфере интенциональных импликаций, которые открылись уже феноменологически-психологическому анализу переживаний. В конечном счёте, эпох*е* распространяется и на «импликацию, заключающую в себе все импликации», или на «горизонт всех горизонтов» – мир-в-целом. Предварительные операции феноменологически-психологического эпох*е* и редукции, таким образом, позволяют усмотреть, что при «трансцендентальном повороте» мышления дело обстоит не так просто, как казалось из картезианской перспективы. Чтобы искоренить догматизм, необходимо осуществить «двойную трансцендентальную редукцию» и, соответственно, двойное трансцендентальное эпох*е*. Если первое трансцендентальное эпох*е* приостанавливает актуальные естественные бытийные полагания, то второе (и это как раз дополнение к картезианскому пониманию) нейтрализует имплицированные естественные акты полагания. Это означает, что идея горизонтности становится у Гуссерля определяющей саму трансцендентальную редукцию и, впоследствии, характер трансцендентально-феноменологического исследования.

В-третьих, трансцендентальная редукция рассматривается как операция рефлексивная. Она является реализацией заключенной в рефлексии возможности «рассогласования позиций» рефлексирующего и рефлексируемого *Я*. Ввиду горизонтного характера жизни рефлексивному пересмотру могут подвергнуться не только единичные позиции, но и целые отрезки жизни и даже жизнь в целом. Тем самым рефлексия освобождается от цепей, которые связывали её с «интересом», с задачей экспликации предметной данности при естественной погруженности в мир (Welthingabe), одним из средств решения которой она является в естественной жизни. Таким образом трансцендентальная редукция высвобождает предельную возможность рефлексии – возможность рассогласования со всей предшествующей жизнью в целом как ведомой пронизывающим её «тезисом мира».

Ввиду вышеизложенного можно прийти к тому определению трансцендентальной редукции, которое вырисовывается в *Первой философии* Гуссерля, хотя явно и не высказывается. Трансцендентальная редукция – это реактивация бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности. Такая

реактивация необходима ввиду пустого и смутного характера той веры в бытие мира, которой довольствуется естественная жизнь.

Или, ввиду определяющего характера «работы времени» в образовании интенциональных импликаций, допустима такая ещё формулировка: трансцендентальная редукция – это рефлексивное раскрытие интенциональной истории доверительного знакомства с миром (Weltvertrautheit), осевшей в интенциональных импликациях, раскрытие, осуществляющееся за счёт обнаружения актов полагания на нижних этажах жизни сознания, то есть в сфере привыкания и пассивного приятия.

Примечания

1 Husserl E. *Erste Philosophie*. Text nach Husserliana VII und VIII. Hrsg. von E. Stroeker. Hamburg: Meiner, 1992. S. 6–7.
2 Landgrebe L. *Faktizitaet und Individuation*. Hamburg: Meiner, 1982. S. 26.
3 Held K. *Husserls Rueckgang auf das pheinomenon und die geschichtliche Stellung der Phaenomenologie* // Phaenomenologische Forschungen. Bd. 10: Dialektik und Genesis in der Phaenomenologie. Hrsg. von E.-W. Ort. Freiburg–Muenchen: Alber, 1980. S. 101.
4 Ibid., S. 122.
5 Ibid., S. 126.
6 Ibid., S. 45.
7 Ibid., S. 46.
8 Ibid., S. 49.
9 Ibid., S. 49.
10 Ibid., S. 73–74.
11 Ibid., S. 77.
12 Ibid., S. 80.
13 Ibid., S. 80.
14 Черняков А.Г. *Феноменология как строгая наука? Парадоксы «последнего обоснования»* // Историко-философский ежегодник 2004. М.: Наука, 2005. С. 368.
15 Fink E. *Reflexionen zu Husserls phaenomenologische Reduktion* // Fink E. Naehe und Distanz. Hrsg. von F.-A. Schwarz. 1. Auflage. Freiburg (Breisgau), Muenchen: Alber, 1976. S. 305.
16 Ibid., S. 313.
17 Ibid., S. 306.
18 Held K. *Einleitung* / Husserl E. Die phaenomenologische Metode. Ausgewaehlte Texte. Bd. I. Hrsg. von K. Held. Stuttgart: Reclam, 2002. S. 47.
19 Ibid., S. 47.
20 Husserl E. *Erste Philosophie*… S. 123.
21 Ibid., S. 124.
22 Stroeker E., Janssen P. *Phaenomenologische Philosophie*. Freiburg (Breisgau); Muenchen: Alber, 1989. – S. 99.
23 Husserl E. *Erste Philosophie*… S. 85.
24 Ibid., S. 86.
25 Ibid., S. 127.
26 Ibid., S. 126.
27 Husserl E. *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie* // Husserliana. Bd. VI. Hrsg. von W. Biemel. Haag: Nijhoff, 1962. S. 158. Ср. рус. перев.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 209.

[28] Landgrebe L. *Der Weg der Phaenomenologie*. Guetersloch: Gerd Mohr, 1963. S. 181.
[29] Ibid., S. 181.
[30] Held K. *Husserls Rueckgang*… S. 105.
[31] Husserl E. *Erste Philosophie*… S. 160–161.
[32] Ibid., S. 161. Anm. 1.
[33] Ibid., S. 161.
[34] Stroeker E. *Phaenomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 41.
[35] Husserl E. *Erste Philosophie*… S. 95.
[36] Ibid., S. 105.
[37] Ibid., S. 154–155.
[38] Ibid.
[39] Ibid., S. 153.
[40] Ibid., S. 95–96.
[41] Ibid., S. 92.
[42] Ibid., S. 98.
[43] Ibid., S. 98.
[44] Ibid., S. 97.
[45] Stroeker, op. cit., S. 39.
[46] Husserl E. *Erste Philosophie*… S. 164.
[47] Ibid., S. 167.

PERCEPTION, SENS ET VÉRITÉ: LA PHÉNOMÉNOLOGIE À L'ÉPREUVE DE L'OPACITÉ RÉFÉRENTIELLE

Robert Brisart*

Abstract

One of the most important novelties introduced with the transcendental turn of phenomenology by Husserl is to introduce sense into perception. It is exactly what the concept of «perceptual noema» means. Against his traditional objectiving interpretation, we want to show that this concept has a close bound with the idea of the opacity of reference and so that it is opening rather a new than a realistic way for the access to the truth.
Keywords: phenomenology, semantics, perception, validity.

1. Sens et perception: la nouveauté du Wahrnehmungssinn

Une des nouveautés mais aussi des énigmes suscitées par le tournant transcendantal imprimé par Husserl à la phénoménologie à partir des années 1908 fut d'introduire du sens dans la perception. D'après le dispositif descriptif des actes intentionnels que Husserl avait adopté au départ, une telle immixtion était pour ainsi dire impensable. Dans les *Recherches logiques*, les actes signitifs sont tous ceux qui sont tendus vers un objet au moyen d'une signification. Par le truchement du sens, nous visons l'objet d'une certaine façon, mais l'objet comme tel n'est pas présent, il est simplement visé. La signification n'est donc ici que la façon de se rapporter à l'objet en son absence ou de s'y rapporter à vide. Par contre, les actes intuitifs et en particulier la perception sont des actes définis par Husserl comme procurant l'objet; ce sont des actes qui nous le rendent présent en chair et en os. La vie de l'intentionnalité est ainsi découpée en deux modalités radicalement différentes de se rapporter à l'objet. Il y a le régime intuitif dans lequel nous avons directement accès à l'objet et il y a le régime signitif dans lequel nous ne nous rapportons à l'objet que par la médiation de la signification. Dans les *Recherches logiques*, la perception se trouve ainsi coupée du sens et, à suivre Husserl, ce serait en quelque sorte pervertir la spécificité intentionnelle des actes perceptifs que de vouloir y chercher quelque chose qui soit de l'ordre du sémantique.

* Robert Brisart – professeur à temps plein aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles depuis 1998; professeur vacataire à l'Université du Luxembourg depuis 2000; rbrisart@fusl.ac.be.

C'est cette coupure qui est remise en question à partir du moment où, revenant sur la notion de signification dans ces leçons de 1908, Husserl juge désormais par trop courte sa première caractérisation de la signification qui en somme revenait à n'en faire que la spécificité d'un certain type d'actes, en l'occurrence les actes d'expressions. En effet, cette conception propositionnelle de la signification n'atteint pas encore le fait qu'à travers elle nous sommes dirigés vers des objets et que c'est donc la signification qui donne la direction aux actes. Tenir compte de cette direction nécessite de creuser plus avant le pôle objectif vers lequel la signification a pour fonction de porter l'activité intentionnelle. C'est pourquoi Husserl parle ici d'une conception «ontique» du sens plutôt que «phansique» ou plus exactement d'une conception proprement «phénoménologique» plutôt que simplement «phénologique».[1] En effet, ce qui importe à présent ce n'est plus la fonction monstrative de la signification, mais plutôt cette fonction qu'elle a d'être ce moyennant quoi quelque chose se montre. Or il est bien entendu que, selon ce nouveau concept, la signification doit être étendue à tous les actes, y compris donc aux actes de perception, puisque leur modalité particulière ne gomme pas que, en vertu de leur caractère intentionnel, il s'agit là d'actes dirigés vers un objet et que cette directionnalité implique de la signification comme partout où il est question d'intentionnalité. Au § 88 des *Ideen* I, la signification reçoit le nom de noème ou plus précisément de sens noématique. Ainsi Husserl écrit que «la perception par exemple a son noème, à savoir … son sens de perception (*Wahrnehmungssinn*), c'est-à-dire le perçu comme tel»[2]. S'appliquant donc aussi à la perception, la thèse intentionnaliste de Husserl le force à admettre que la perception fonctionne en régime significationnel: en tant qu'acte dirigé vers un objet, la perception est animée d'un sens ou d'un noème perceptif.

Contrairement à la typologie des modalités d'actes établies dans les *Recherches logiques*, la notion de sens s'applique désormais aussi bien aux actes intuitifs car, pour eux également, la directionnalité vers des objets se traduit en terme de signification au sens noématique. C'est cette extension du sémantique au mode intuitif de l'intentionnalité que traduit ce passage bien connu des *Ideen III*:

> «Le noème en général n'est, quant à lui, rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification au domaine total des actes».[3]

Avec cette grande nouveauté par rapport aux *Recherches logiques*, demeurait pourtant une énigme: que faut-il entendre par «sens de perception», que signifie un noème perceptif?

2. L'objectivation du noème perceptif: l'interprétation de Gurwitsch

Dès 1929, Aron Gurwitsch propose une réponse à cette question.[4] Elle consiste à verser le noème au compte de l'objet auquel se réfère l'acte de perception. Autrement dit, le noème perceptuel n'est pas à chercher ailleurs que dans l'objet de perception lui-même; il n'est pas un contenu

de l'acte de perception, il n'est pas un concept véhiculé par cet acte, mais un percept ou un contenu de l'objet de perception. C'est d'ailleurs ce qu'indique apparemment le passage du § 88 des *Ideen* que nous avons cité et où Husserl met en apposition le sens de perception (*Wahrnehmungssinn*) et le perçu comme tel (*das Wahrgenommenes als solches*). Pour Gurwitsch, bien sûr, toute la tâche est dès lors de rendre plausible l'idée que, dans l'objet perçu, se trouve de la signification, que donc quelque chose comme du sens est donné et plus précisément donné à voir dans la perception. Or ce qui lui en fournit les moyens, ce sont les thèses emblématiques de la psychologie de la *Gestalt*.

La psychologie gestaltiste pose en effet que ce qui est présent dans la perception ce ne sont pas que des données de sensations mais aussi des formes ou des structures. Entre les données matérielles de sensation et la forme, le rapport serait donc de type méréologique: les premières ne sont que les parties d'un tout unitaire où elles fusionnent de façon cohérente. Cette unité est ce que veut dire la forme et qu'elle soit indissociable de la matière de sensation signifie qu'elle est inscrite au cœur même du donné de perception. Celui-ci possède donc, avec la forme, son propre principe d'unification et n'est pas en attente d'un quelconque processus de structuration qui serait à chercher du côté de l'activité mentale de perception. Selon Gurwitsch, ce que Husserl nomme le sens de perception ou le noème perceptif (le *Warhnehmungsinn* ou le *Wahrmehmungs-Noema*) est donc à comprendre comme un analogon sémantique de ce que la psychologie appelle la forme: le noème perceptif est une signification incarnée dans le donné de perception. Comme tel, le noème fait partie du phénomène concret que l'on perçoit et c'est tout le sens qu'il y a à en parler comme d'un percept. Bref, ce que la psychologie de la forme semble justifier, c'est que l'objet tel qu'il apparaît à la perception est déjà porteur de sens.

Gurwitsch n'ignore pourtant pas qu'à l'expérience immédiate, ce sont plutôt des parties matérielles ou de simples aspects sensibles de l'objet qui sont perçus. De même, n'ignore-t-il pas que jamais Husserl ne dit que le noème perceptif est lui-même quelque chose qui se présente de manière perceptive. Comme l'affirme plutôt Husserl au § 88 des *Ideen I*, c'est seulement la réduction phénoménologique qui révèle les noèmes et révèle donc aussi le noème de perception. Cela n'est pourtant pas de nature à déstabiliser l'interprétation de Gurwitsch. Pour lui, la réduction phénoménologique n'est qu'une technique permettant de sortir de l'immédiateté du vécu de perception pour faire de ce vécu lui-même l'objet d'une attention particulière par un acte de réflexion nouveau. C'est le compte rendu descriptif de cette réflexion qui montre que «le perçu comme tel» (*das Wahrgenommene als solches*) (Ibid.) est le noème perceptif. Pour Gurwisch, c'est donc la réduction phénoménologique, c'est-à-dire la parenthétisation de l'objet sensible au sens premier, qui laisse voir que le corrélat véritable de l'acte de perception ou «le perçu comme tel» est le noème perceptif et cela en un sens que permet d'éclairer la *Gestaltstheorie*.

Si l'interprétation de Gurwisch est longuement passée pour canonique et le reste encore bien souvent aujourd'hui, ce n'est pas en raison de son appel à la psychologie de la forme, mais bien en regard de sa thèse fondamentale selon laquelle la réduction phénoménologique ferait valoir que l'objet ou le corrélat véritable d'un acte intentionnel est son noème, cela étant surtout vrai pour les actes de perception.

Il serait fastidieux d'établir la liste des commentateurs qui, à la suite de Gurwitsch, ont, de près ou de loin, continué de souscrire à cette interprétation du noème. Contentons-nous, par exemple, de relever la remarque de Robert Sokolowski qui maintient qu'avec la réduction phénoménologique «nous pouvons maintenant analyser les objets, les analyser d'un point d'un de vue noématique comme corrélés aux noèses. *On ne se détourne pas des objets pour les noèmes*»[5]. Il en va de même de l'analyse de Richard Cobb-Stevens qui, bien que critiquant la notion gurwitschienne de percept, maintient néanmoins que «après la réduction, nous ne vivons plus dans nos actes et nos attitudes. Nous prenons du retrait vis-à-vis de cette immersion dans ces intentions pour mieux les contempler dans leur complexité concrète… Ce sont les mêmes choses qui sont offertes à notre considération, mais la réduction nous permet maintenant de les apprécier en tant qu'objets visés par nos actes et nos attitudes. Nous remarquons des objets précisément en tant que perçus, supposés, posés comme réels, mis en doute, imaginés, etc. *C'est en faisant cela qu'on les appréhende comme noèmes*»[6]. On pourrait encore citer les analyses de John Drummond qui prenant le cas du jugement en exemple écrit: «Le noème ou l'objet intentionnel est l'objet voulu lui-même… En d'autres termes, nous devons comprendre la réduction non pas comme révélant un nouveau domaine d'entités abstraites, mais comme changeant la manière ou l'attitude avec laquelle nous considérons l'objet (présomptivement réel)»[7]. A la suite de Gurwitsch, longtemps a donc prévalu et continue de prévaloir la thèse que le noème est le corrélat des actes intentionnels et que, dans le cas où il s'agit d'actes de perception, il est l'objet véritablement perçu.

Pour en rester à l'interprétation de Gurwitsch, deux questions me semblent devoir lui être adressées. La première va de soi et consiste à demander si cette interprétation s'accorde si bien que cela à ce que dit Husserl à propos du noème perceptif. La seconde question est peut-être plus insidieuse et interroge les raisons profondes pour lesquelles Gurwitsch a mené son interprétation du noème perceptif de façon à le rabattre du côté de l'objet perçu plutôt que du côté l'acte de perception. Pourquoi ce choix, si tant est qu'il soit clairement prescrit par les textes de Husserl lui-même, ce qui, en l'espèce, me semble être assez peu le cas? Pour des raisons stratégiques, c'est par la seconde question que je voudrais commencer.

3. Les motifs de l'interprétation objectivante : la question de la vérité

Pour l'aborder, reportons-nous à la distinction originairement établie par Husserl entre le régime intuitif et le régime signitif. Si, dans l'économie générale des *Recherches logiques*, cette distinction a ses raisons d'être, ce n'est pas seulement qu'elle permet de spécifier les modalités fondamentales de l'exercice intentionnel, c'est aussi et surtout qu'elle permet de concilier la théorie de l'intentionnalité avec l'exigence logique d'être partout en mesure de statuer de la vérité des actes judicatifs ou propositionnels, c'est-à-dire des actes signitifs. Pour Husserl, en effet, la vérité du contenu de tels actes consiste dans leur recouvrement possible par l'objet ou l'état de chose que seul procure l'acte intuitif. Fonctionnant à vide et donc en l'absence de l'objet de référence, les actes signitifs sont toujours en attente d'être corroborés ou satisfaits par un remplissement intuitif, c'est-à-dire par un acte remplissant le sens. Cet acte remplissant ne peut donc provenir que d'une intuition qui, du fait de rendre l'objet présent, permet aussi de combler la visée simplement signitive. Au fond, c'est une conception toute faite de la vérité, celle du correspondantisme classique, qui, dans les *Recherches logiques*, commande la césure du signitif et du perceptif, comme s'il fallait d'abord commencer par les séparer pour que, dans l'éventualité de leur recoupement, puisse ensuite se décider la validité des jugements ou des propositions.

Pourtant, la recette n'est peut-être pas aussi simple qu'elle en a l'air et Husserl s'en aperçoit dès la première *Recherche logique* qui observe qu'il y a comme une homogénéité requise par le remplissement: ce qui remplit doit en quelque sorte s'adapter à que ce qu'il remplit. Autrement dit, seul quelque chose d'ajusté aux significations peut cadrer parfaitement avec elles, en l'occurrence, seul un sens porté par la perception peut remplir un sens purement signitif. C'était une façon déjà pour Husserl d'anticiper sur une thèse majeure de la suite de son œuvre: il doit déjà y avoir quelque chose qui tient de la signification dans la perception. Celle-ci aurait donc un contenu distinct de l'objet perçu lui-même et c'est, à proprement parler, ce contenu intuitionné qui, en cas de remplissement, recouvrirait le contenu de signification dans l'acte de visée signitive. C'est pourquoi Husserl parle de «sens remplissant (*erfüllender Sinn*)»[8] qui n'est pas une doublure de l'objet, mais en cas de remplissement, pour ainsi dire, le formatage de l'objet de perception sur la signification par laquelle nous le visions.

Cette première intrusion du sens dans la perception ne semble pourtant pas avoir perturbé le cours serein de la sixième *Recherche logique* sur la voie réaliste de *l'adequatio rei et intellectus*. Ce qui bien sûr ne pouvait plus être le cas dès lors que, pour les raisons que nous avons évoquées, Husserl généralise la notion de sens ou de noème à tous les actes, y compris donc aux actes de perception. Comment, en effet, cette théorie nouvelle de l'intentionnalité pourrait-elle se concilier avec la théorie des remplissements qui chez Husserl sert à régler le problème de la vérité? Autrement demandé, comment l'acte de perception à qui

revient la fonction remplissante pourrait-il encore exercer cette fonction si, en raison du sens qui l'anime, lui-même se trouve forcément en attente d'un remplissement qui sans cesse sera différé, puisqu'il ne peut provenir que des seules données matérielles sensibles ou des sense data? L'introduction de la notion de *Wahrmehmungssinn* risque donc d'instaurer une régression à l'infini: le donné de perception ne pourra jamais remplir son rôle normal à l'égard des actes signitifs proprement dit, puisque ce donné ne parviendra jamais à combler le sens de perception lui-même, si du moins ce sens doit être entendu comme une structure que l'acte de perception amène préalablement avec lui.

Gurwitsch avait une vision claire qu'une des préoccupations essentielles de la théorie husserlienne de l'intentionnalité était «la signifiance objectivement cognitive des états mentaux» ou, dit plus simplement, qu'elle était avant tout soucieuse de statuer de la vérité à l'aune de «leur référence aux faits extra-mentaux»[9]. Parce que la solution à ce problème tenait dans la théorie des remplissements, Hubert Dreyfus a très certainement raison de soutenir que c'est précisément afin d'écarter le risque de régression à l'infini qui menaçait de saper les fondements mêmes de cette théorie que Gurwitsch a opté pour la solution consistant à déléguer le sens perceptif à la référence et d'en faire donc quelque chose de non moins donné à la perception que le sont les sense data.[10] Au demeurant, Gurwitsch s'est manifestement senti d'autant plus à l'aise pour proposer cette interprétation objectivante du *Warhrnehmungssinn* que, nous l'avons vu, Husserl lui-même identifie ce sens de perception au «perçu comme tel», au *Wahrgenommene als solches*. Ne citons ici qu'un extrait de l'ouvrage de Gurwitsch originairement publié en français sous le titre *Théorie du champ de conscience* qui semble confirmer que ce soit donc bien afin de régler un problème central lié à la théorie des remplissements que Gurwitsch en est venu à objectiver le noème de perception sous la forme d'un percept:

> «Sur la base de cette interprétation du noème perceptif il est possible de rendre compte du phénomène de remplissement par une perception correspondante d'un acte de présentification plus ou moins vide. Ce remplissement se produit lorsqu'un objet visé dans un mode de présentification, par exemple au moyen d'une expression verbale, apparaît aussi sur le mode de présentation perceptive et se présente exactement tel qu'il est visé par l'acte de présentification».[11]

Comme l'exprime encore Dreyfus[12], pour qu'une telle adéquation du simplement signifié et du perçu soit effectivement pensable, il fallait selon Gurwitsch que le noème perceptif soit compris à la Merleau-Ponty comme «un sens incorporé et incarné dans les apparences elle-mêmes», autrement dit, il fallait que ce soit de lui-même que le référent exhibe sa forme identitaire en plus de ses aspects matériels ou sensibles. Réduire la référence au données hylétiques qui ne disent que les diverses façons dont l'objet nous affecte sensiblement, c'est abandonner la référence à l'opacité et justifier du même coup, que l'acte intentionnel ne s'oriente vers l'objet qu'au moyen d'entités conceptuelles ou sémantiques

auxquels se réduirait alors le noème perceptif. Mais, pour Gurwitsch, l'appel à un sens qui serait totalement détaché du donné matériel de perception se paie au prix fort de l'abandon de la vérité, au prix donc du renoncement à la possibilité d'un remplissement du contenu de nos actes signitifs. Préserver la vérité ne se fait qu'au défi de l'opacité référentielle et, pour Gurwitsch, c'est ce défi que relève la notion de noème perceptif.

Mais la phénoménologie husserlienne, en tout cas celle des *Ideen I*, constitue-elle un déni de l'opacité référentielle ? Poser cette question, c'est aborder celle que nous avons jusqu'ici tenue en réserve : une interprétation objectivante du noème perceptuel peut-elle si facilement coïncider avec ce que disent les propres textes de Husserl?

4. L'interprétation du noème perceptif à l'école de Stanford

Nous l'avons dit, un des ressorts essentiels de la thèse de Gurwitsch tient sans doute dans ce fameux passage du § 88 des *Ideen* I où Husserl associe le noème perceptuel au «perçu comme tel». Mais justement cette expression est en soi litigieuse. Si l'on se reporte au texte, Husserl dit plus exactement que les actes de perception fonctionnent de façon similaire aux actes du souvenir ou encore aux actes de jugement. Ces actes, ajoute-t-il, ont tous un corrélat que l'on doit appeler le sens ou le noème: pour le souvenir c'est le «souvenu comme tel», pour le jugement «le jugé comme tel», etc. Il n'en va pas autrement de la perception dont le sens est «le perçu comme tel». Husserl ne dit donc nulle part que ce sens ou le perçu comme tel serait l'objet ou le référent vers lequel l'acte est tendu. Il l'est aussi peu, par exemple, que le jugé comme tel pourrait se confondre avec l'objet sur lequel est porté un jugement.

Ce qui nous a souvent induit en erreur et continue de nous tromper ici est l'expression husserlienne de «corrélat noématique», tant elle résonne de façon référentielle. Ce qui semble beaucoup plus juste est de comprendre par «corrélat noématique» et par «corrélation noético-noématique» le fait que l'exercice d'un acte intentionnel quel qu'il soit, ne va jamais sans un noème, que toujours celui-ci accompagne l'acte, qu'il lui est concomitant ou encore le corrèle. Sans doute est-ce ce qu'il s'agit d'entendre quand Husserl dit de tout vécu noétique que «son essence est de receler en soi quelque chose comme un "sens" (*Sinn*)»[13].

Or tout ceci paraît nous écarter assez considérablement de l'interprétation objectivante du noème. Même en régime de réduction, la réflexion sur les actes eux-mêmes a certes pour fonction de faire du noème un objet, mais jamais il ne s'agira de l'objet de référence de l'acte lui-même. Au vrai, la réduction phénoménologique ne peut nous faire apparaître le noème que sous le jour d'une entité de signification inhérente à l'acte intentionnel lui-même. Comme le dit Husserl:

> «Dans tous les cas le corrélat noématique, c'est-à-dire ici le sens (en donnant à ce mot une signification très élargie) doit être pris exactement tel qu'il réside à titre "immanent" dans le vécu de perception, du jugement

> … etc., c'est-à-dire tel qu'il nous est offert par ce vécu *quand nous interrogeons purement ce vécu lui-même*».[14]

Cette indication semble en tout cas donner plutôt raison à l'interprétation de l'école de Stanford[15] et à Dagfinn Føllesdal qui en est l'initiateur. Selon ce dernier, nulle part un acte intentionnel est dirigé vers un noème, mais c'est grâce au noème que l'acte peut se diriger vers un objet qui, au demeurant, peut très bien ne pas exister. «Être dirigé n'est rien d'autre qu'avoir un noème».[16] Si le noème est donc ce qui permet d'expliquer la possibilité pour nos actes d'avoir une direction, c'est-à-dire d'être tendu vers un objet qui est le référent de l'acte, qu'en est-il alors de la spécificité du noème dans les actes eux-mêmes? Nous dirons qu'un acte intentionnel se caractérise d'abord par la noèse qui est «l'élément de l'acte qui consiste à donner du sens»[17]. Par sa couche noétique de donation de sens, l'acte informe le référent vers lequel il est dirigé, c'est-à-dire le constitue comme un objet déterminable et identifiable comme tel, que de nouveau celui-ci existe réellement ou pas. Quant au noème, il n'est autre que le sens donné dans un acte. Ce sens est une entité abstraite qu'il faut donc distinguer de la noèse, même si l'un ne va pas sans l'autre[18]. D'où la caractérisation plus précise du noème donnée par Føllesdal comme «une entité sémantique (*intensional entity*)»[19] valant comme «une structure de déterminations (*pattern of deteminations*)»[20], en vertu de laquelle la conscience est dirigée vers un objet. Exprimé plus simplement encore chez Husserl:

> «Chaque expérience intentionnelle a un noème et dans ce noème, un sens (*Sinn*) au moyen duquel elle est reliée à un objet».[21]

Ce dernier extrait est bien sûr intéressant à plus d'un titre, notamment parce que, affirmant que, dans le noème, il y a un composant sémantique, Husserl laisse entendre qu'il n'y a pas que cela mais également un autre composant au moins. Cet autre composant il le nomme par ailleurs «le caractère thétique ou positionnel noématique»[22]. Au cœur même du contenu noématique, il convient donc de distinguer entre ce que Husserl appelle, d'une part, le sens noématique c'est-à-dire la façon dont l'objet est déterminé, *Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten*[23] et, d'autre part, la façon dont l'objet est donné, *Gegenstand im wie seiner Gegebenheitsweisen*[24], c'est-à-dire le mode de conscience par lequel nous le visons intentionnellement ou plus simplement encore la façon dont on en a conscience, *der Weise wie es bewusst ist*[25].

Au § 91 des *Ideen I* Husserl s'explique clairement sur les raisons pour lesquelles il y a lieu de faire cette distinction. Si on compare un acte de perception, un acte de souvenir et un acte d'imagination, il apparaît que ces différentes sortes de vécus peuvent avoir le même objet, par exemple «un arbre en fleur», et par conséquent qu'ils auront au moins ceci en commun de partager le même sens noématique par lequel leur objet est déterminé d'un façon identique. Il n'en reste pas moins que ce sont là des actes différents et que cette différence affecte aussi le mode de présentation de leur objet. D'après l'exemple de Husserl, un arbre en fleur

que je perçois n'est pas la même chose qu'un arbre en fleur dont je me souviens ou que j'imagine. Dans les trois cas, l'arbre en fleur est donné différemment et cette différence corrobore les différentes façons dont il est posé en chacune des trois expériences noétiques. C'est précisément cette différence que reflète la composante positionnelle ou thétique du noème et qui fait que, même si le sens noématique est identique, dans les trois cas, le noème, lui, ne l'est pas pour autant.

Cela étant dit, il apparaît à présent que c'est seulement le composant positionnel qui permet d'entrevoir la spécificité d'un noème perceptif. La façon pour un objet d'être posé dans un acte de perception, montre en effet que la détermination sémantique de l'objet y toujours liée à un donné matériel ou hylétique avec lequel elle doit en quelque sorte composer. Ce donné hylétique dit simplement les divers éléments sensoriels qui touchent à sa périphérie l'acte de perception et à travers lesquels celui-ci est affecté par le quelque chose qui est son référent. Cet ajustement nécessaire de la noèse perceptive au donné hylétique constitue bien sa marque spécifique, puisqu'elle n'intervient que de façon tout à fait accessoire dans les actes mnémoniques pour autant qu'ils portent sur quelque chose d'antérieurement perçu, tandis qu'elle n'intervient absolument pas dans les actes d'imagination. Ici, pourrait-on dire, la noèse se trouve libérée de toute contrainte hylétique et donc absolument libre d'appliquer du sens comme elle l'entend. Mais cette absence de contrainte hylétique est justement ce qui fait que ce que nous imaginons n'est pas réel. A contrario, le constituant thétique d'un noème perceptif indique par la contrainte hylétique que le référent de l'acte est quelque chose de réel et que cela n'est pas sans incidence sur nos déterminations de sens et donc sur le noème.

Si comme le dit Husserl au § 39 des *Ideen I*, c'est bien le côté sensible de la perception qui constitue la source ultime nous permettant de nous rendre compte qu'une réalité fait face à notre conscience, la question demeure néanmoins de savoir de quel poids la contrainte du réel pèse sur l'activité noétique par le biais des données hylétiques. Voici la réponse de Føllesdal:

> «Dans le cas de la perception, la hylè sert de conditions limites (*boundary conitions*) qui éliminent la possibilité d'un certain nombre de noèses mais sans en réduire les possibilités à une seule».[26]

Dans telles ou telles circonstances où se produit la perception, le donné matériel de sensation exclut certes le recours à certains noèmes pour déterminer ce qui est perçu. Si, du reste, la perception se prolonge, le sens noématique ne constitue plus seulement une structure de détermination, mais aussi une structure d'anticipation qui nous encourt le risque de nous trouver confrontés à une nouvelle donne hylétique qui s'avérera rétive à la détermination sémantique pour laquelle nous avions d'abord opté. Ce qui nous obligera, quand cela se produit, à réviser notre noème, comme cela se passe dans le cas d'une perception qui se trouve à un moment démentie.

5. L'opacité référentielle chez Husserl

Si l'ajustement nécessaire des noèses aux données hylétiques nous interdit certaines déterminations sémantiques ou nous force parfois à en changer, en tout cas, jamais ne nous est prescrit une détermination sémantique en particulier. Dans la perception, tout ce que nous savons de l'application de nos noèmes est qu'elle est inadéquate quand la hylè se fait récalcitrante car elle présente un ou plusieurs certains aspects qui ne se prête pas ou ne se prête plus à la structure noématique en question, mais, en dehors de ce cas de figure, le donné hylétique paraît toujours structurable et déterminable de diverses manières, donc par recours à des noèmes parfois très différents l'un de l'autre, sans que nous ne disposions de la moindre indication sur ce qui rendrait les uns préférables aux autres, où alors seulement peut-être pour des raisons purement pragmatiques qui n'ont rien à voir avec le donné hylétique comme tel. Ainsi un donné hylétique peut-il rester identique, tandis que ce que nous percevons est très différent, et sans qu'il y ait à redire sur cette différence. On le voit, si la hylè exerce une certaine contrainte sur le noème, ce n'est qu'à titre négatif : elle réfute parfois, mais ne recommande jamais.

En risquant la comparaison de l'ajustement du noème à la hylè avec celui des hypothèses théoriques aux faits, on pourrait donc dire que cet ajustement ne fonctionne qu'à titre falsificatif, exactement selon la conception de Popper. A ceci près que Husserl en dit peut-être beaucoup plus que Popper sur les raisons pour lesquelles les faits ne parviennent tout au plus qu'à démentir parfois l'applicabilité d'une structure noématique, mais, en tout cas, n'exerce sur les noèmes aucune autre contrainte que celle-là. En termes plus quinéens, nous dirons que cette sous-détermination empirique des structurations sémantiques s'explique, chez Husserl, en raison de l'opacité de la référence. En effet, quelle expérience avons-nous du référent dans un acte perception pourtant réputé nous mettre en présence de la réalité? Dans les *Ideen*, Husserl donne pour seule réponse : ce que nous en livre la face hylétique de notre expérience, c'est-à-dire le donné sensible. Mais, comme il le précise au § 85 des *Ideen I*, ce donné hylétique «n'a en soi rien d'intentionnel»; ce n'est encore qu'«une matière sans forme». Autrement dit, avoir des sensations ou une hylè ce n'est pas encore percevoir quelque chose, ce n'est pas même en percevoir quelques qualités sensibles. Déjà au § 36, Husserl annonçait que les data de sensations (*Empfindungsdaten*) sont certes «porteurs d'une intentionnalité (*Träger einer Intentionalität*)», car partout ils se donnent comme une matière pour des formations intentionnelles ou des donations de sens, mais, par eux-mêmes, ils ne peuvent remplir les conditions de cette *Sinngebung* et, comme tels, ils ne réalisent donc aucune «conscience de quelque chose»[27]. Cette conscience de quelque chose n'advient qu'avec un acte noétique qui informe la matière sensible, l'anime, c'est-à-dire lui donne sens.

> «C'est par le moyen de cette couche (donatrice de sens), et à partir de l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret».[28]

Le moyen pour un acte de perception d'informer la matière et de lui donner sens, c'est le noème. Celui-ci est une structure sémantique de détermination grâce à laquelle se constituent des objets en tant qu'unités discernables et identifiables, en même temps que des data hylétiques se transforment en autant d'apparences d'un même objet. Cette double constitution, celle d'un objet identique et celle de ses apparences liées les unes aux autres comme les apparences d'un seul et même objet, relève d'un processus intentionnel unique. Dès qu'il y a acte intentionnel de perception, un noème perceptuel entre en jeu et avec lui se constitue d'un seul coup l'objet et ses manières d'apparaître ou ces profils.[29] Du reste, ces mêmes apparences pourraient tout aussi bien être structurées de manière différente et par là pourrait se constituer un autre objet, si l'acte de perception était porteur d'un autre noème. Mais ce qui importe, de toute façon, c'est que par son activité noétique la perception fait en sorte qu'il y ait pour elle des objets.

Nous le voyons, la thèse husserlienne de l'opacité référentielle ne conteste absolument pas le fait qu'à la perception revienne le droit et même le privilège de nous assurer d'un certain contact avec le réel, elle consiste par contre à affirmer que ce contact doit se nourrir de notre apport sémantique pour qu'à partir du réel ou du moins à partir de ce que nous en éprouvons de façon sensible se détache sous nos yeux quelque chose comme des objets avec leurs propres aspects, leurs propres apparences objectives. C'est ainsi que la perception apparaît comme un acte noétique, c'est-à-dire un acte donateur de sens grâce auquel le référent se constitue comme une objet déterminable et identifiable. Au fond, si Husserl peut appliquer la notion de sens ou de noème à la perception, c'est qu'il reconnaît l'indétermination ou l'opacité de la référence. Certes le donné hylétique contraint d'une certaine façon nos noèses, c'est-à-dire nos applications de sens, mais ce donné ne suffit pas à la détermination d'un objet. Pour cela il faut justement l'application de sens. C'est ce que veut très exactement exprimer l'idée qu'il n'y a de perception d'objet proprement dite qu'en régime sémantique ou, pour parler la langue de Husserl, en régime noématique.

Contrairement donc à ce que peuvent prétendre les interprétations objectivantes du noème, cette notion n'est pas introduite par Husserl pour démentir ou se déjouer de la thèse de l'opacité référentielle. Au contraire, la théorie du noème sert à expliquer la possibilité d'une expérience objective dans les conditions qui sont celles de l'opacité référentielle. La phénoménologie noématique n'est pas conçue par Husserl pour dissiper cette opacité, mais pour exprimer d'abord comment, en elle, s'exerce la perception.

Nous l'avons dit en évoquant l'interprétation de Gurwitsch, s'il y a bien une raison à vouloir faire du noème une partie de la référence qui, telle une forme, se surajouterait à la matière ou à la hylè, ce n'est pas seulement pour sauver la référence de l'opacité, mais c'est surtout pour sauver la possibilité d'un remplissement des productions de sens de nos actes et, par là, maintenir intacte la notion de vérité telle que Husserl l'avait conçue dans les *Recherches logiques*. Or il ne fait aucun doute que

la dynamique des remplissements de sens par l'intuition ne peut plus jouer là où l'opacité de la référence commande déjà l'immixtion du sens dans la perception.

C'est d'ailleurs bien ce que montre Husserl dans les *Ideen I* en faisant, me semble-t-il, très honnêtement son deuil de la conception correspondantiste de la vérité comme *adequatio rei et intellectus*. Mais est-ce dire pour autant que la notion de noème perceptif oblige à devoir faire aussi son deuil de toute possibilité d'un critère de justification de nos énoncés sur ce qui est? C'est avec cette question que je voudrais terminer en tachant de suivre Husserl un peu plus loin sur la voie qu'il a ouverte par l'introduction de l'idée d'un noème de perception.

6. Le noème perceptif et la question de la vérité

Que l'idée d'un noème perceptif ne pouvait avoir qu'un effet déflationniste sur l'idée de vérité comme adéquation, on s'en rend assez facilement compte si, par adéquation, il faut entendre cette situation où la simple présentification d'un objet dans une conscience au moyen d'un sens se trouve corroborée par la donnée effective de cet objet quand il nous devient réellement présent en chair et en os. Sans parler même ici de la possibilité d'une telle adéquation pour le sens véhiculé dans les actes proprement signitifs comme les actes d'expression, elle se trouve déjà lourdement hypothéquée pour les actes de perception eux-mêmes compte tenu des conditions noétiques de leur exercice. Comment, en effet, se risquer à penser que, dans certains cas, un noème perceptif pourrait s'accompagner de l'évidence de son adéquation à une chose ou un état de chose réel? Nous l'avons vu ce ne sont jamais que des données hylétiques qui remplissent un noème, et encore, faut-il dire, ce ne sera jamais autrement que sur le mode mineur où elles ne le démentent pas. Parce qu'il n'y a que ces moments sensibles qui remplissent le noème d'un acte de perception et que, au demeurant, en sa propre structure de détermination, le noème inclut bien d'autres apparences de l'objet qui, elles, ne sont pas matériellement remplies, parce que, en outre, le noème inclut aussi le sens déterminé de la chose perçue qui, comme telle, ne saurait bien sûr être réellement donnée, on ne peut en conclure que ceci: jamais le donné hylétique ne procure d'évidence complète au sens que pose la noèse perceptive. Tout au plus ne peut-on parler que d'une série d'évidences partielles et parcellaires, c'est-à-dire en somme d'une évidence inadéquate.

Déjà au § 44 des *Ideen I*, Husserl disait qu'«une imperfection indéfinie tient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose»[30]. De façon plus précise encore, il écrit au § 138:

> «Une chose réelle, une chose dotée d'un tel sens, ne peut par principe … apparaître que de façon inadéquate dans les limites finies de l'apparence».[31]

Et un peu plus loin, au § 143, Husserl conclut que s'il y a lieu de parler encore d'une perception adéquate à la chose réelle, ce ne pourrait

être autrement qu'en terme d'idée au sens kantien. Aucune réalité ne peut combler tout ce que contient un noème perceptif, si ce n'est comme une idée à laquelle tendrait l'expérience noétique qui, pour autant qu'elle ne soit jamais démentie, pourrait précisément se représenter elle-même comme s'aventurant toujours plus avant en direction du X qu'elle détermine. Mais ceci n'étant qu'une idée que l'expérience noétique se fait d'elle-même, elle ne concourt qu'à reléguer à l'infini le remplissement complet du noème perceptif sans pour autant le doter d'une quelconque vérité en regard du réel. Mais sont-ce là les derniers mots de Husserl concernant la justification ou la vérité de nos noèmes perceptifs? Il semble que non.

La thèse emblématique des *Ideen* I selon laquelle le sens de perception, le *Warhnehmungsinn*, ne saurait être qu'imparfaitement rempli est sans doute la conclusion qui mènera ultérieurement Husserl à chercher une autre issue au problème de la vérité que celle qui toujours veut la jauger en termes de remplissement, de correspondance ou d'adéquation, la première notion n'étant que la traduction adoptée jusqu'alors par Husserl pour les deux suivantes. Cette autre solution me semble affleurer dans les textes de la *Krisis* et revient au fond à partir de la validité qu'ont en soi les *Warhnehmungsinn* plutôt que de chercher cette validité dans leur correspondance illusoire au réel. Que sont donc les noèmes perceptifs pris pour eux-mêmes?

Dans l'optique qu'adopte Husserl dans sa dernière œuvre, on pourrait dire qu'ils constituent ces entités sémantiques auxquelles nous ne sommes pas prêts à renoncer car c'est grâce à elles que, dans la vie de tous les jours, nous menons nos expériences, en quelque sorte avertis de ce que les choses sont et de ce que nous pouvons en attendre. C'est ainsi que prémunis de nos noèmes, nous parvenons à nous débrouiller sans trop de problèmes avec les choses, et même à nous orienter parmi elles avec une certaine aisance. La validité de nos noèmes perceptuels ne tient qu'à l'assurance qu'ils nous procurent dans l'activité quotidienne.

Cette assurance n'est toutefois pas de l'ordre des jugements confirmés comme ceux que nous pouvons avoir dans les sciences. Cette assurance est plutôt doxique car elle relève de la croyance ou de l'acceptation que les choses sont telles ou telles, possèdent telles ou telles propriétés, et entretiennent entre elles telles ou telles relations. Tout ceci, c'est par nos noèmes perceptifs que nous en sommes instruits et, si la plupart du temps nous suivons quasi aveuglément leur indication concernant la détermination des choses et des structures qui les lient, c'est au fond qu'en général cela marche. Notre expérience ne dément que rarement leur fiabilité et donc leur validité. Aussi n'interrogeons-nous pas nos noèmes de perception, nous ne revenons jamais sur ce que veulent dire toutes ces significations comme table et chaise, chien et chat, chaud et froid, haut et bas, grâce auxquelles nous structurons à notre insu le champ opaque de la référence ou du réel pour y constituer des objets avec leurs propriétés et leurs relations.

D'une certaine façon le sens, lui aussi, nous est opaque, mais simplement parce que nous ne le remettons pas en question, pas plus d'ailleurs

que nous ne le questionnons. Il est opaque, parce qu'il est obvie. Nos significations et, à travers elles, nos objets vont de soi et c'est l'ensemble de ce que nous tenons pour tels, c'est l'ensemble de ces acceptations ou de ces assomptions élémentaires qui constituent le monde de notre expérience intuitive la plus immédiate. Ce monde est celui pour lequel Husserl finira par adopter le terme de *Lebenswelt.* Nous voulions simplement indiquer que c'est la teneur sémantique de notre expérience perceptive, qui seule éclaire les raisons pour lesquelles ce monde de la vie peut de façon générale nous apparaître comme un sol de validités ou d'évidences constantes. Comme l'écrivait Husserl dans sa dernière œuvre:

> «Ce qui est en question de ce point de vue, c'est le monde, non tel qu'il est effectivement, mais tel qu'il *vaut* chaque fois pour les personnes, le monde qui leur apparaît, avec les propriétés qu'il a pour elles dans cet apparaître: la question est de savoir comment elles se comportent en tant que personnes dans ce qu'elles font et ce qu'elles souffrent… Les personnes sont motivées seulement par ce dont elles ont conscience et grâce aux diverses façons dont, *en vertu du sens* (*Sinn*), elles en ont conscience, dont cela vaut ou ne vaut pas pour elles».[32]

Les notes

1 Hua XXVI, p. 30; *Leçons sur la théorie de la signification*. Trad. franç. de L. Joumier. Paris: Vrin, 1995. P. 53.

2 Hua III, p. 219; *Idées directrices pour une phénoménologie.* Trad. franç. de P. Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950. P. 305.

3 Hua V, p. 89; *Idées directrices pour une phénoménologie III*. Trad. franç. de D. Tiffeneau. Paris: PUF, 1993. P. 106.

4 Cfr: Gurwistch A. *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie* // Psychologische Forschung. 1929. Vol. 12. P. 279–381.

5 Sokolowski R. *Husserl and Frege* // The Journal of Philosophy. 1887. Vol. LXXXIV, № 10. P. 527.

6 Cobb-Stevens R. *Les interprétations analytiques de Husserl* // La phénoménologie aux confins. Mauvezin: Ed. TER, 1992. P. 19–20.

7 Drummond J. *Realism versus Anti-Realism : A Husserlian Contribution* // R. Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*. Washington: The Catholic University of America Press, 1988. P. 95. A cet endroit précisément, Drummond rend hommage à Gurwitsch «pour avoir établi le premier cette ligne d'interprétation».

8 Hua XIX/2, p. 625 ; *Recherches logiques.* T. 3. Trad. franç. de H. Élie et al. Paris: PUF, 1974. P. 120. Ce passage de la *Recherche VI* fait écho à ce qui avait déjà été annoncé aux §§ 14 et 58 de la *Recherche I.*

9 Gurwitsch A. *Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness* // H. Dreyfus with H. Hall. *Husserl. Intentionality and Cognitive Science.* Cambridge, London: The MIT Press, 1984. P. 59.

10 Dreyfus H. *The percepual noema* // Husserl. Intentionality and Cognitive Science, op. cit. P. 108ss.

11 Gurwitsch A. *Théorie du champ de la conscience.* Paris: Desclée de Brouwer, 1957. P. 150.

12 Dreyfus, op. cit., p. 117.

13 Hua III, § 88, p. 218–219; trad. franç., p. 304.

14 Hua III, p. 219; trad. franç., p. 306.

[15] Nous entendons par là tous les travaux issus de l'interprétation et de l'enseignement de Dagfinn Føllesdal à l'Université de Stanford. Parmi ceux-ci, il convient de citer en priorité: Smith D.W., McIntyre R. *Husserl and Intentionality*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Reidel Publishing Cy, 1982, ainsi que: Fisette D. *Lecture frégéenne de la phénoménologie*. Combas: Ed. de l'éclat, 1994.

[16] Føllesdal D. *The Notion of noema* // Husserl. Intentionality and Cognitive Science, op. cit., p. 74.

[17] Føllesdal D. *The Thetic Role of Consciousness* // D. Fisette (ed.) *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Dordrecht/Boston/ London: Kluwer, 2003. P. 13.

[18] Ibid., p. 13.

[19] Føllesdal D. *The Notion of noema...* P. 74.

[20] Ibid., p. 78.

[21] Hua III, § 135, p. 329; trad. franç., p. 452.

[22] Hua III, § 117, p. 288; trad. franç., p. 397.

[23] Hua III, § 131, p. 321; trad. franç., p. 443.

[24] Hua III, § 132, p. 323; trad. franç., p. 444.

[25] Hua III, § 130, p. 319; trad. franç., p. 440.

[26] Føllesdal D. *Brentano and Husserl on Intentional Objects of Perception* // Husserl. Intentionality and Cognitive Science, op. cit., p. 40. Cfr aussi dans le même recueil: *Husserl's Theory of Perception*, p. 95, ainsi que: *Husserl on Evidence and Justification* // Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, op. cit., p. 109; trad. franç. de D. Fisette in *Aux origines de la phénoménologie*. Paris, Québec: Vrin, Les Presses de l'Université Laval, 2003. P. 181.

[27] Hua III, § 36, p. 81 ; trad. franç., p. 117-118.

[28] Hua III, § 85, p. 208 ; trad. franç., p. 289.

[29] Føllesdal D. *La notion d'intentionalité chez Husserl* // Dialectica. 1993. Vol. 47. P. 179.

[30] Hua III, § 44, p. 100–101 ; trad. franç., p. 142 .

[31] Hua III, § 138, p. 338; trad. franç., p. 465.

[32] Hua VI, p. 296; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. franç. de G. Granel. Paris: Gallimard, 1976. P. 327–328. Souligné par nous.

МОДЕЛЬ КОНСТИТУЦИИ Э. ГУССЕРЛЯ И УЧЕНИЕ КАНТА О ФОРМЕ И МАТЕРИИ

Андрей Лаврухин*

Abstract

This research is aimed at showing the difference between Husserl's phenomenology and philosophy of Immanuel Kant. The author focuses his attention on two points, which are for Husserl's phenomenology and philosophy of Immanuel Kant fundamentally alike: the problem of a priori and the problem of impression of reason on the sensory perception. The question in the spotlight is how independent Husserl is from the conceptual and methodical presuppositions of Kant's philosophy in his pretension to execute the phenomenological revolution in philosophy – or, on the contrary, how dependent he is on these presuppositions.

Keywords: formal and material a priori, formalization, constitution of a think, presentation, re-presentation.

Для историка философии нет темы более «решённой» и одновременно более двусмысленной, чем тема преемственности феноменологии Гуссерля по отношению к философии Канта. Вопрос об отличии между феноменом в понимании Гуссерля и понимании Канта, который хорошо знаком всем, кто «держал ответ» за некогда опальную феноменологию, вовсе не так одиозен и безобиден, как кажется. Ведь вопрос этот затрагивает основания феноменологии Гуссерля, а потому его разрешение неизбежно влечёт за собой разъяснение целого ряда сопутствующих вопросов и проблем. На мой взгляд, одним из таких сопутствующих вопросов является вопрос о природе *чувственной гиле* в её взаимодействии с *интенциональной морфэ*, который имеет ключевое значение для понимания гуссерлевской модели конституции.

Дело в том, что гуссерлевское рассмотрение специфики этого взаимодействия имеет явные историко-философские коннотации с учением Канта о *материи* и *форме*. Примечательно, что феноменологическая модель конституции, равно как и многие другие, тесно связанные с ней темы, разрабатывались Гуссерлем во время наиболее интенсивных штудий кантовской философии. Пример тому – история разработки основополагающего феноменологического «принципа всех принципов», «оригинально дающего созерцания» как исходного пункта и «изначально правомерного источника»[1]

* Андрей Владимирович Лаврухин – кандидат философских наук, доцент, содиректор Академического департамента философии ЕГУ (г. Вильнюс, Литва); alavruhin@gmail.com.

любого феноменологического опыта. Как известно, первые подступы к его формулировке сделаны уже в лекции *Идея феноменологии* 1907 года.[2] И в это же время Гуссерль пишет в одном из своих неопубликованных манускриптов:

> «…Может быть и так, что восприятие, чувственное представление, не настолько просто, как кажется, но само оно уже есть композиция из ‘чувственного впечатления’ (тут нам не следует думать о чём-то естественнонаучном; ощущении) и из того, что исполняет предметную отнесённость явления, пусть даже пустую в естественнонаучном смысле; может быть, *в кажущейся непосредственности и простоте чувственного представления уже скрываются интеллектуальные факторы*, которые в анализе могут быть даны эксплицитно. И что *к этим факторам (которые, в принципе, сродни наивысшим интеллектуальным формам, но существенно отличаются от чувственных содержаний), опять же, принадлежат априорные законы* (курсив мой. – *А. Л.*)».[3]

Другие тексты, относящиеся приблизительно к 1908 г. и более позднему периоду (между прибл. 1909 и 1917 гг.), уже недвусмысленно свидетельствуют о том, что гуссерлевская аналогия между кантианской силой воображения, конституирующей чувственно созерцаемую вещь, и собственным пониманием разума «в смысле предметной конституции» – это не просто интерпретативный подход к философии Канта, но и попытка прояснить через эту аналогию свою собственную модель восприятия. Так, в одном из манускриптов Гуссерль пишет:

> «Если мы назовём ‘силу воображения’ конституцией чувственно воспринимаемой вещи в синтезах созерцаний вещи, то под этим названием у нас будет подразумеваться идеальная система созерцаний вещи, а в ней есть два слоя: a) конституция феномена и тем самым пространственного вида, наполненного качествами, и пространственно «передвигающийся» или покоящийся пространственный вид, который, с другой стороны, является в разных направлениях; b) с этим слоем реализуется конституция *наглядно данной материальной вещи*».[4]

Как видим, Гуссерлю близка мысль Канта о «двойном функционировании разума». В согласии с этой мыслью, он пишет о мышлении, которое исполняется не только в понятиях, но «скорее всего ориентируется или может быть сориентировано (на понятия. – *А. Л.*) лишь гораздо позже, но … оно [есть] ‘мышление’, поскольку, даже отвлекаясь от всеобще понятийного, от подведения-под-понятия и приведения-к-(понятийной форме. – *А. Л.*) выражения, у нас всё же есть то, что характерно именно для ‘мышления’»[5]. Конечно, на это можно было бы возразить, что впервые модель конституции предложена Гуссерлем в *ЛИ*, т. е. до вышеуказанных интенсивных кантианских медитаций, также впоследствии эта модель претерпела ряд существенных изменений. И всё же, насколько сильно сказывается

кантовская идея о «двойном функционировании разума», а также его учение о материи и форме в гуссерлевской модели конституции и, ещё точнее – в гуссерлевском понимании специфики взаимодействия *чувственной гиле* и *интенциональной морфэ*?

Как известно, определяющим для гуссерлевской модели конституции явилось различение в структуре актов переживания двух моментов: 1) *комплекса ощущений* (Empfindungskomplexion), или *репрезентирующего*[6] *содержания*, и 2) *объективирующего схватывания*, компонентами которого являются *качество* и *материя*[7]. В этой структуре особенный интерес для нас будет представлять специфика двоякой связи *репрезентирующего содержания (= содержания ощущений)*, или, как Гуссерль называет его в *Идеях I*, *чувственной гиле* (sinnliche Hyle)[8]: 1) с вещью и 2) с интенциональным, апперципирующим моментом. В этой связи важно обратить внимание на ещё одно проводимое Гуссерлем «бытийное» различие между предметом и содержанием:

> «...бытие (Sein) ощущаемого содержания совершенно иное, чем бытие воспринятого предмета...»[9]

Ту же мысль мы находим в *Идеях I:*

> «...в *абсолютно безусловной* всеобщности, или же необходимости, вещь не может быть дана реально-имманентно ни в каком возможном восприятии, ни в каком возможном сознании вообще. Таким образом, выступает основополагающее сущностное различие между *бытием как переживанием* и *бытием как вещью*».[10]

Для того чтобы указать на специфический смысл «бытия» содержания переживания, Гуссерль использует специфическую терминологию: оба вышеозначенных момента Гуссерль называет *«реельными* составными частями» (*reelle* Bestandstücke) полного акта переживания и, соответственно, их единства – *«реельными* содержаниями» (*reelle* Bewusstseinsinhalte) акта восприятия.[11] Разный «онтологический» статус содержаний переживания и пространственно протяженных вещей определяет разные способы данности одного и другого:

> «Ощущения и такого рода “схватывающие”, или “апперципирующие”, их акты при этом переживаются, однако они не являются предметно; их нельзя видеть, слышать, воспринимать в соответствии с каким-либо “смыслом”. С другой стороны, предметы являются, воспринимаются, но не переживаются».[12]

Итак, ощущение – это всегда переживание сознания, которое, по Гуссерлю, не может рассматриваться как некая модификация вещи, соответственно, реального существования вещей, но представляет собой специфический регион бытия – *бытия сознания*. Ощущение не может быть понято и в эмпирическом смысле – как определённое психофизическое состояние телесных органов: ор-

ганов чувств и мозга. Ведь если это будет так, то граница между вещью и ощущением уже не будет столь строгой и, соответственно, подозрения в эмпиризме могут вновь обрести силу. Правда, повод к такому – «превратному» – пониманию даёт сам Гуссерль в ряде фрагментов *Идей II.* Приведём один, наиболее презентабельный и часто цитируемый:

> «Все эти группы ощущений как *ощущения* (Empfindnisse) имеют *непосредственную телесную локализацию*, то есть для каждого человека они *непосредственно наглядно принадлежат телу как их собственному телу* в качестве тела или субъективной предметности, отличающейся от просто материальной вещи посредством всего этого слоя локализованных ощущений. Однако с этим слоем связываются интенциональные функции, материалы получают духовные оформления… Таким образом *совокупное сознание человека определённым способом связано со своим телом* посредством своих гилетических подкладок, правда, сами интенциональные переживания *уже не локализованы* в прямом и собственном смысле, они уже не образуют никакого телесного слоя … действительно, мышление не локализовано в голове…».[13]

Двусмысленность понимания здесь обусловливается смешением двух терминов: ощущением (соответственно «Empfindnisse») в психофизическом смысле и в смысле *гиле* как фундамента для построения интенционального переживания (соответственно «Empfindungen»). Вопрос теперь заключается в том, является ли это смешение терминологическим недоразумением, или за ним стоит нечто бо́льшее? Так, например, А. Зюсбауэр указывает на довольно частое употребление обоих терминов в синонимичном смысле:

> «Это становится более очевидно, когда Гуссерль в заголовке § 36 *Идей II* (см. Hua IV) говорит о теле как о “носителе” локализованных ощущений [Empfindungen] (ощущений) [Empfindnisse], где, конечно же, помещённые в скобки “Empfindnisse” служат в качестве пояснений (того же самого. – *А. Л.*). Ср. также 145 ff. (ebd.), где Гуссерль постоянно говорит только о телесно локализованных ощущениях (Empfindungen) и при этом употребляет выражение “Empfindnis” в синонимичном смысле».[14]

Правда, в итоге Зюсбауэр всё-таки отказывается от предположения телесной локализации *гиле*, руководствуясь учением о части и целом при интерпретации характера соотношения компонентов совокупного интенционального содержания:

> «…раз совокупное интенциональное содержание само не является чем-то физическим и тем самым телесно не локализовано, то никакая из его частей тоже не может быть чем-то физическим и не будет локализована телесно, ведь целостность считается локализованной уже тогда, когда локализована хотя бы одна её часть…»[15]

Ясно, что в согласии со всей логикой размышлений Гуссерля ощущения (в смысле «Empfindnisse») должны подпадать под операцию редукции и, в отличие от *ощущений* (в смысле «Empfindungen»), не должны входить в состав полных интенциональных актов переживания, т. е. «Empfindnisse» никак не могут отождествляться с гилетическими моментами. Приводя в своей книге довольно много косвенных свидетельств, провоцирующих такое понимание, которое могло бы сделать крайне противоречивым представление о природе *гиле* и гуссерлевской модели конституции в целом, Зюсбауэр всё же признаёт нехватку более убедительных текстуальных подтверждений этих предположений и резюмирует свои размышления следующим выводом:

> «...ощущения являются переживаниями сознания, и их как таковые необходимо отличать от телесно локализованных ощущений (т. е. Empfindnisse). Различие заключается в том, что ощущения (в смысле Empfindnisse. – *А. Л.*) телесно локализованы и тем самым протяжённы в пространстве, в то время как ощущения сознания не протяжённы в пространстве, и в этом смысле они не пространственны. Ощущения как переживания сознания (ощущения сознания) психофизически зависимы от ощущений (в смысле Empfindnisse. – *А. Л.*) и образуют материал для интенциональных актов, которые являются единствами материала и формы (Stoff-Form-Einheiten), причём под компонентами формы подразумеваются определённые интенциональные моменты...»[16]

Однако, несмотря на это успокаивающее резюме, остаётся ощущение какой-то недосказанности. Прежде всего, неясно, *как гиле репрезентирует* пространственно протяжённые и телесно локализованные ощущения. Гуссерль в этой связи даёт ряд негативных описаний. Он указывает на то, что *гиле* – это не образ ощущений и, соответственно, репрезентация – не операция отображения вещей в сознании при посредничестве содержания. Между восприятием и *осознанием образа* (Bildbewusstsein) нельзя проводить аналогии потому, что самому осознанию образа предпослана соразмерная восприятию *самоданность* оригинала. Гуссерль здесь вновь обращается к своему излюбленному аргументу: если интерпретировать «содержание» сознания в качестве образа, то пришлось бы раздваивать структуру акта сознания на осознанное содержание и на реальный предмет, что вновь привело бы к регрессу в бесконечность. Именно поэтому, выделяя в переживании *чувственную гиле*, Гуссерль, в отличие, скажем, от Твардовского, вовсе не имеет в виду, что чувственная составляющая репрезентирует вещь как её отражение, отображение, символ или знак:

> «Так, дают увлечь себя ложной мыслью, будто трансцендентность вещи – это трансцендентность *образа* или *знака*. Нередко со всем рвением опровергают теорию образов – зато подменяют её теорией знаков. Однако и та, и другая – не только не верны, они и

> противосмысленны. Пространственная вещь, какую мы видим, – это, при всей своей трансцендентности, воспринимаемое, данное по мере сознания во всей своей *живой телесности*. Отнюдь вместо такового нам *не* даётся некий образ или некий знак. Нет, не надо на место восприятия подсовывать некое сознание знаков или же образов».[17]

Затем Гуссерль исключает интерпретацию репрезентации и в терминах каузальных отношений: ощущение не представимо в роли некой посылки, исходя из которой делается заключение или вывод – интендированное сущее, единство интенциональной апперцепции. Так, обращаясь к теме конституции Другого в *Картезианских медитация*, Гуссерль обращает внимание на то, что данное в опыте тело Другого есть «данное в его телесной соразмерности» и вовсе не представляет из себя никакого вывода, – отдельные моменты здесь находятся «в функции восприятия, а именно – восприятия *Ты*»[18].

Однако если обратить внимание на позитивные дескрипции, то окажется, что понятие *гиле* с самого начала истолковывалось Гуссерлем двояко: с одной стороны, оно выражало некую *предрасположенность чувственной гиле* к интенциональному одушевлению, а с другой – её *индифферентность* и даже некоторую *чуждость* сознанию (если только исходить из того, что сущность сознания – в его интенциональности). Так, уже в *ЛИ*, неоднократно подчёркивая *неинтенциональную* природу переживания ощущений, Гуссерль указывает на возможность относительной автономии *ощущения сознания*: ощущения могут оставаться даже после того, как «отпадает» апперципирующий интенциональный момент, т. е. прекращается совокупный акт. Иными словами, в *гиле* есть что-то такое, что, в строгом смысле слова, не принадлежит сознанию. Содержание ощущения, не принадлежа миру вещей, парадоксальным образом «репрезентирует (repräsentiert) то, что в нём самом не находится, но что в нём себя “презентирует” (darstellt)...»[19] И если в *Идеях I* Гуссерль уходит от рассмотрения вопроса о природе «бесформенных материалов» и «безматериальных форм», по сути признавая саму такую возможность, и сосредоточивается на «примечательной двойственности и единстве *сенсуальной гиле и интенциональной морфэ»*[20], то в т. н. «неопубликованных манускриптах» он акцентирует внимание на означенной выше интенциональной индифферентности *чистой гиле:* это такие переживания, для которых не характерно быть «направленными-на» что-либо, т. е. им не присуще ничего интенционального. Парадоксальность ситуации заключается в том, что в тех же *Идеях II* можно найти немало аргументов в пользу того, что *гиле* преимущественным образом понимается как потенциальный компонент единства полного акта переживания. Здесь Гуссерль указывает на то, что ощущение (Empfindungen) имеет некую ‘пред-интенциональную’ структуру, охарактеризованную им как ‘несобственная’ интенциональность.[21] ‘Прединтенциональная’ природа чувственных данных проявляется в том, что

они не просто даны вот тут (‘da’), но своей данностью ‘раздражают’ (reizen) *Я*, которое благодаря такому ‘раздражению’ (Reiz) уже каким-то образом, пусть пассивно, но провоцируется к апперципирующему схватыванию. Причём, поскольку интенциональный анализ осуществляется за пределами эмпирической сферы (здесь – в сфере трансцендентального сознания), то ‘раздражение’ и ’аффицирование’ и здесь нельзя понимать как воздействие предмета или его качеств на *Я*.

> «При этом следует хорошенько заметить себе, что *сейчас речь не идёт о сопряжении чего-либо психологически происходящего – именуемого переживанием – с неким иным реальным бытием по имени “предмет”*, или же о каком-либо *психологическом сочетании* того и другого, какое имело бы место в *объективной действительности*».[22]

Будучи ‘аффицированным’ таким ‘раздражением’, *Я*, в свою очередь, обращается к ощущению и ‘схватывает’ его как ‘явление’ того или иного интендированного предмета. Тем самым ощущение обретает ‘интенциональную *функцию*’, оно *функционирует* в качестве ‘чувственной *гиле*’ и благодаря этому становится ‘носителем интенциональности’. *Функциональная природа гиле* нашла своё выражение и в специфике её именования – «als» (*как*), посредством которого ощущение становится явлением и ‘презентирует’ сущее. Причём в такого рода взаимосвязи «als» апперцепции является в собственном смысле конституирующим моментом интенционального содержания, поскольку в зависимости от того, *как* функционирует *гиле*, конституируется любое сущее в его специфическом модусе бытия. Хотя в то же время каждое конкретное ‘als’ может изменяться в зависимости от ноэтических модализаций. Но, прежде всего, в первичном смысле и в пределах т. н. конституции вещи и трансцендентного мира чувственная *гиле* функционирует в качестве простого явления, в котором предмет подразумевается и даётся так, «‘как’ он есть сам по себе» (‘als’ er selbst ist). В качестве такой формы презентации ощущение является элементом интуитивной апперцепции, и в первую очередь – перцептивной формы.

> «Восприятие вещи не переводит в наглядность нечто, не присутствующее наглядно, как если бы восприятие было воспоминанием или фантазией, – оно постигает самость в её живой, телесной наличности».[23]

Как видим, в понимании Гуссерля «репрезентирующее ощущение», или абстрактно выделяемый момент чувственной *гиле*, не будучи ни образом, ни выводом, ни знаком, ни символом, является своего рода нейтральной сферой, транзитом, мостом, переходом (‘Durchgang’), который в равной мере принадлежит и не принадлежит сфере чистого сознания.

Можно ли говорить о том, что в последующем эта чувственная *гиле*, двойственная природа которой имеет поразительное сходство с кантовским единством формы и материи, была преодолена

Гуссерлем благодаря радикальной трансформации модели конституции в т. н. генетической феноменологии? Этой точки зрения, в частности, придерживался О. Финк[24], утверждая, что дуализм формы и содержания был характерен только для ранней стадии феноменологии Гуссерля, когда *гиле* предварительно рассматривалась в качестве неинтенционального момента акта. В последующем же, по Финку, природа *гиле* раз и навсегда укореняется «в глубинах интенциональной самоконституции феноменологического времени, которая, однако, не протекает в актах»[25]. Однако, на наш взгляд, этому противоречит весь ход последующих гуссерлевских исследований. В этом смысле более адекватной нам представляется позиция И. Керна, заявленная им в фундаментальном труде *Husserl und Kant* (1964). Далее мы будем опираться на это исследование, которое, к сожалению, весьма редко упоминается в русскоязычных источниках, посвящённых сравнительному анализу философии Канта и Гуссерля.

Аргументируя свою позицию, Керн ссылается на работу Гуссерля, относящуюся к сентябрю 1921 г., которая примечательна в том отношении, что маркирует границу между т. н. статической и генетической феноменологией.[26] Этот текст посвящён систематическому анализу «аффектации» и «функции» и носит название «Активное оформляющее *Я*, придающее форму и материал оформления. Относительное и абсолютное различие между активной формой, проистекающей из активного *Я*, и материей»[27]. Гуссерль начинает свой анализ с относительного различия между «материей» (т. е. *гиле*) и «*я*-оформлением» (ichliche Formung), согласно которому *гиле* представима в качестве аффицирующего обладания (Habe), пассивно преданного *Я*, а, в свою очередь, «*я*-оформление» – как свободное, активное формообразование (Gestaltung) этой преданности посредством *Я*. Тем самым Гуссерль демонстрирует относительность различия между *Я* и материалом (т. е. *гиле*): пассивная преданность «материала», имеющего облик некоего обладания, в любой момент может быть переведена в модус *я*-активного созидания. Однако тут же Гуссерль предлагает и другой возможный сценарий – возможность доведения различия между *гиле* и *морфэ* до предела, т. е. до абсолютной непереводимости одного в другое. Тем самым он фактически реализует здесь ранее упомянутую в *Идеях I* возможность наличия «бесформенных материалов» и «безматериальных форм». Когда различие между *гиле* и *морфэ* доведено до абсолютного предела, т. е. до абсолютной непереводимости «бесформенных материалов» в «безматериальные формы» (и наоборот), тогда *гиле* предстаёт уже в качестве «предельного, чисто чувственного материала», лишенного какой бы то ни было формы, т. е. абсолютно не причастного интенциональному оформлению.

> «Пассивно преданное (как субъективное обладание) может быть неким образованием, созиданием активного Я, а может и не быть. В последнем случае всё обладание редуцируется к несозданному, к

"чисто" (bloß) чувственному; чисто чувственное (Sinnliche) является последним материалом для всех оформлений и неоформленно преддано всему ставшему через оформление. Итак, изнутри монады мы обнаружили это различие между лишенным *я* материалом и формой, конституирующейся из *Я*, проистекающей из него как из активного *Я* (выступающего, например, в качестве относящегося, связующего, постигающего, мыслящего в специфическом смысле *Я*)».[28]

Однако Гуссерль не останавливается и на этом – *абсолютном* – противопоставлении материи и формы: углубляя их внутреннюю взаимосвязь и взаимопереплетённость, он приходит к другой формулировке, согласно которой «чисто» (blos) чувственный материал, не имея в себе ничего от активного *Я*, тем не менее, может быть рассмотрен и как своеобразное исполнение субъективного оформления – как род пассивной деятельности *Я*, осуществляющейся «анонимно». Тем самым предполагается, что в пассивном состоянии «материала», тем не менее, осуществляется придание формы изначально импрессиональному материалу данных ощущений посредством постигающего схватывания вещей (Dingauffassung) с присущими им горизонтами постижения. Благодаря этому осуществляется «формирование чувственного единства и конституции трансцендентных единств, которые суть возникающие в пассивности интенциональные и пространственно-временные каузально сформированные единства»[29]. Здесь словосочетание «пространственно-временн*ы*е каузально сформированные единства» не должно вводить нас в заблуждение и провоцировать к прочтению данного фрагмента в «эмпиристском ключе», поскольку «последний материал» (pure, blose Hyle) уже не является пассивно предданной (passiv vorgegeben) чувственной вещью, но «теперь материал есть *последний пассивный генезис, который имеет свою форму и свой закон*, одинаковым способом функционирующий в любом материале. Соответствующий материал, в зависимости от его разновидностей, тоже контингентен (kontingent). Закономерность формирования, а также возможные формирования и формы возможных конкретных образований сами по себе суть необходимым образом 'a priori'. Эти *apriori* есть *apriori* чувственности, *apriori* пассивной монады… Но монада может быть и активной, и если она является таковой, то её активность базируется на новых *apriori*; и это двусторонняя корреляция (даже в пассивности)…»[30] При всей очевидности тенденции к регрессу в бесконечность «двусторонней корреляции» интенциональной формы и чувственного материала, не менее очевидно и то, что Гуссерль здесь занимает явно противоположную любому «эмпиризму» и «натурализму» позицию, в согласии с которой ощущение можно было бы интерпретировать как результат раздражающего воздействия (Reiz) трансцендентной сознанию вещи:

«Таким образом, в трансцендентальной установке исчезает различие между данностями, 'возникающими извне' и 'проистекающими

> изнутри духа’. Остаётся различие между последним (т. е. тем, что проистекает изнутри духа. – *А. Л.*) и генетически-первичной чуждостью *Я* (Ichfremden), которая контингентна, а также закономерным формированием репродукции, ассоциации, апперцепции и соответствующими конститутивными деятельностями, причём закономерность этого формирования не является случайной, но есть сущностная закономерность».[31]

К каким же выводам приходит Керн в итоге своего детального и весьма убедительного анализа? По его мнению, «в гуссерлевской проблематике генетической конституции *трансцендентного*, или реального, мира для него (Гуссерля. – *А. Л.*) чувственные данные всё-таки были ‘последним материалом’, лежащим в основании привносящих форму функций»[32]. А это означает, что гуссерлевские анализы конституции реального мира неизбежно связаны с проблемой дуализма материи и формы и, соответственно, с кантианскими коннотациями. Эта проблема снимается, и *гиле* приобретает тот вид, о котором говорит О. Финк, лишь тогда, когда Гуссерль выходит за пределы темы конституции трансцендентного мира и обращается к конституции внутреннего сознания времени. Здесь *реельные* имманентные чувственные данные конституируются уже во времен*н*ом измерении – как временение прапрезентации, праретенции и арапротенции (Zeitigung der Urpräsentation, Urretention und Urprotention). Однако, подытоживает Керн, выход на проблематику конституции времени затрагивает *«совершенно новую* сферу проблем, в которой сами понятия конституции и интенциональности приобретают совершенно новое значение, поскольку теперь они не сориентированы на трансцендентность: уже нельзя больше говорить о “придающих форму функциях” или о “смыслопридании”; а также отпадает различие между статической и генетической конституцией. В своей же проблеме конституции трансцендентности по поводу вопроса о неустранимом “дуализме” Гуссерль с Кантом вполне единодушен»[33]. Таким образом, Гуссерль следует Канту не только в том, что при конституции предметов опыта проводит различие между данными опыта (= последним материалом) и субъективным формированием (= «синтезом скрыто функционирующего разума»), но и в том, что рассматривает данные ощущений в качестве контингентностей (Kontingente), а субъективные функции (соответственно, априорные закономерности) – в качестве фундирующего коррелята необходимых априорных структур вещного мира, т. е. как реально-онтологические *apriori*.[34]

Итак, предложенная в *ЛИ* парадигма взаимодействия *гиле* и *интенциональной морфе*, лежащая в основании гуссерлевской модели конституции, по-видимому, остаётся неизменной в своей близости к кантовскому учению о материи и форме, несмотря на все её более поздние модификации и в т. н. генетической феноменологии. Что же это означает для исследователя, задающегося вопросом о преемственности феноменологии Гуссерля по отношению

к философии Канта? Прежде всего, речь идет о том, что влияние философии Канта на феноменологию Гуссерля гораздо сильнее, чем обычно предполагается. Учение Канта представляет собой не просто один из аспектов того историко-философского контекста, отталкиваясь от которого Гуссерль разрабатывал свой феноменологический проект, но затрагивает основополагающие принципы самоопределения гуссерлевской феноменологии. С другой стороны, это не означает, что феноменология Гуссерля, оказавшись в столь вязких тисках заимствования, так и не смогла сказать ничего нового по проблеме конституции восприятия. Скорее, наоборот, затронутая здесь проблема свидетельствует о неоднозначности вопроса взаимовлияния и преемственности, а это означает, что диалог между Кантом и Гуссерлем всё ещё продолжается – и он по-прежнему интересен.

Примечания

1 Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I* // Schuhmann U. (Hg.) Husserliana Gesammelte Werke. Bd. III/1. Den Haag: Martius Nijhoff Verlag, 1976. S. 5, 51, 127, 169, 206.

2 Husserl E. *Die Idee der Phänomenologie* // Biemel W. (Hg.) Husserliana Gesammelte Werke. Bd. II. Den Haag: Martius Nijhoff Verlag, 1950. S. 50ff.

3 Husserl E. *Unveröffentliche Manuskripten. Signatur: B IV 1 I–III. (um 1903 – um 1917)*. S. 84.

4 Ibid., S. 149–150.

5 Ibid., S. 38–39.

6 «Репрезентация» означает здесь не что иное, как взаимосвязь данностей ощущения и пронизывающей их и тем самым относящей к предмету интенции, то есть интенциональной материи. Гуссерль приводит целый ряд синонимичных понятий для обозначения актов репрезентации и, соответственно, «репрезентирующих содержаний»: *Auffassung, Apperzeption, geistige Formung, Beseelung, Sinngebung* и т. д.

7 Соответственно в *Идеях I* Гуссерль называет это схватывание *ноэзисом*, а материю – *ноэмой*.

8 В *Идеях I* презентирующие ощущения называются также *материалом* (Stoff).

9 Гуссерль Э. *Логические исследования*. Т. 2, Ч. 1. М.: ДИК, 2001. С. 358.

10 Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999. С. 91.

11 К сожалению, в русском языке нам так и не удалось найти адекватного эквивалента немецкому *reell*, а предложенные русскоязычные переводы «реальный» (см.: Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*… Пер. А.В. Михайлова. М., 1999; а также Гуссерль Э. *Логические исследования*. Пер. В.И. Молчанова. М., 2001) и «действительный» (см.: Прехтль П. *Введение в феноменологию Гуссерля*. Пер. И.Н. Инишева. Томск, 1999), скорее, отсылают к значению *real* в смысле *реального, действительного существования вещей*, чем отражают специфику «существования» содержания переживания. Поэтому, на наш взгляд, в данном случае имеет смысл пойти по пути адаптации этого слова в русскоязычном научном словаре.

12 Гуссерль Э. *Логические исследования*… С. 360–361.

[13] Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* // Biemel W. (Hg.) Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. IV. Zweites Buch. Dordrecht/Boston/London: Kluwer academic publishers, 1991. S. 153.

[14] Süßbauer A. *Intentionalität, Sachverhalt, Noema*. Freiburg–München: Karl Alber Verlag, 1995. S. 95.

[15] Ibid., S.93.

[16] Ibid., S. 95. См. также ход аргументации на S. 92–95.

[17] Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*… С. 94. Ср. аналогичную позицию Гуссерля в этом вопросе в *Картезианских медитациях*: «То, что я на самом деле вижу, – не знак и не простой аналог, не отражение в некоем натуралистическом смысле, но Другой…» // Husserl E. *Cartesianische Meditationen* // Husserl E. Gesammelte Schriften. Bd. 8; hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner Verlag, 1992. S. 127.

[18] Ibid., S. 150.

[19] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Teil II // Husserl E. Gesammelte Schriften. Bd. 4; hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner Verlag, 1992. S. 770.

[20] Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*… С. 188.

[21] Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, op. cit., S. 335.

[22] Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*… С. 80.

[23] Там же, с. 95.

[24] Fink E. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* // Kant-Studien, 38. 1933.

[25] Ibid., S. 319–383.

[26] И. Керн также называет эту работу «фундаментом генетической феноменологии». См.: Kern I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martius Nijhoff, 1964.

[27] Текст относится к группе B III 10 (1921–1923), которая носит общее название «Редукция» (B) и, более детальное (B III) – «Предварительная трансцендентальная аналитика интенциональности». Здесь и далее цитируется по изданию: Kern, op. cit.

[28] Ibid., S. 272.

[29] Ibid.

[30] Ibid., S. 272–273.

[31] Ibid.

[32] Ibid., S. 274.

[33] Ibid.

[34] Ibid., S. 274–275.

DAS SCHEMA INHALT-AUFFASSUNG IN HUSSERLS DENKEN: URSPRUNG, KONSEQUENZEN, ÜBERWINDUNG[1]

Vittorio De Palma*

Abstract

In the present work the genesis and implications of the content-apprehension schema are pursued, the schema that is a central component of phenomenological idealism. The attempt is made here to show that the application of the schema to perception contradicts the critique of the image-theory and the conception of the sensuous constitution as a process grounded in the peculiarity of contents. Moreover it will be shown that Husserl made numerous attempts towards a complete overcoming of the schema. It will be pointed out finally that according to Husserl, the constitution of the world has a material presupposition, which is often ignored in the secondary literature. This presupposition is that the sensuously given contents have a lawful structure before and independently of the subjective apprehension.

Keywords: Husserl, content-apprehension scheme, constitution.

Einleitung

In einer Fußnote zu seinen Zeit-Vorlesungen schreibt Husserl: «nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt-Auffassung» (Hua X, 7 Anm. 1). Diese Stelle wurde schon von Merleau-Ponty hervorgehoben. Im Ausgang davon haben Boehm und Sokolowski die These vertreten, Husserl sei in der Konstitutionslehre zur Auflösung des Schemas gekommen. Später wurden diese Ansätze von Holenstein und Welton in Bezug auf die passive Genesis weiterentwickelt.[2]

Die Anwendung des Schemas auf die Wahrnehmung lässt sich folgendermaßen beschreiben: Eigentlich gegenwärtig bzw. reell immanent sind (1) die formlosen Empfindungen, die den Auffassungsinhalt ausmachen; (2) der Auffassungsakt, der die intentionale Morphé bildet und den formlosen Empfindungen erst den gegenständlichen Sinn gibt, indem er sie beseelt und als Repräsentanten des transzendenten Gegenstandes auffasst. Der sinnliche Gegenstand entstammt also einer Deutung von Empfindungen, die ursprünglich gegenwärtig sind, aber zur Erscheinung von etwas nur durch Akte von Apperzeption bzw. Sinngebung werden.

* Vittorio De Palma – Dr.; Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Urbino (Italy); vittdepalma@hotmail.com.

Aguirre bezeichnet das Schema nicht ohne Grund als «das Rückgrat … des transzendentalphänomenologischen Idealismus», so dass seine Auflösung «die Preisgabe der transzendentalen Idee» wäre[3]. M. E. ist Husserl zur endgültigen Auflösung des Schemas zwar nie gekommen, aber das Schema und der in ihm liegende Idealismus sind mit der phänomenologischen Analyse nicht vereinbar. Dass Husserl auch in einigen späten Texten die Wahrnehmung aus dem Schema heraus versteht[4], steht außer Frage. In Frage ist allerdings, ob das mit Husserls gesamter Auffassung der sinnlichen Konstitution übereinstimmt bzw. ob es sich dabei nicht um den Fortbestand eines der phänomenologischen Analyse Fremden handelt, das Husserl nie ganz losgeworden ist. Denn nach dem Schema geschieht einzig die Konstitution von fundierten Gegenständen (kategorialen Gegenständlichkeiten, Zeichen, Bildern), d. h. von Gegenständen, deren Konstitution die Konstitution von anderen Gegenständen voraussetzt. Nur in diesem Fall ist es berechtigt, von einer Auffassung zu sprechen, die einem Inhalt einen Sinn verleiht – und zwar einen neuen Sinn gegenüber dem, den der Inhalt vor der Auffassung hatte.

Ursprung des Schemas

Die im Dualismus von Inhalt und Auffassung bzw. von Hyle und Morphé gegründete Wahrnehmungslehre stammt aus einer Übertragung der Konstitutionsweise von Sprach- und Denkgegenständen auf sinnliche Gegenstände.[5]

Die Bedeutungsintention bedarf eines anschaulich gegebenen Zeichens als «Stütze» oder «Anhalt» (Hua XIX, 47, 586, 619, 622). Wenn wir aber einen Ausdruck wahrnehmen, sind wir nicht auf das Gegebene (d.h. auf das Zeichen), sondern auf das nicht Gegebene (d.h. auf das Bezeichnete) gerichtet. Das Zeichen ist nicht für sich selbst thematisch, sondern dient nur als Mittel oder Übergang, um etwas von ihm Verschiedenes zu meinen. In der signitiven Auffassung dient die Vorstellung des Zeichens als Grundlage für den Vollzug des Bedeutungsaktes, der sich auf einen anderen Gegenstand bezieht. Wenn sich eine Arabeske als bedeutsames Schriftzeichen erweist, so ist immer «der eine und selbe Inhalt» anschaulich gegeben, aber der sinngebende Aktcharakter ist «ein ganz anderer» (ebd., 72).

Der Gegenstand des intuitiven Aktes, d. h. der als Zeichen fungierende Inhalt, ist in Hinsicht auf seine sachliche Besonderheit «gleichgültig» und kann «willkürlich variieren, ohne die signitive Funktion zu stören» (ebd., 42, 421, 619, 622). Die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist «eine zufällige, äußerliche», da sie inhaltlich nichts gemein haben und «identisch dieselbe Signifikation jedem beliebigen Inhalt angehängt zu denken ist» (ebd., 587f., 591, 622).

Husserl überträgt diese Beziehung auf die zwischen Empfindung und Gegenstand und macht damit die Wahrnehmung zu einer Konvention. Die signitive Bedeutungsintention, die in der Apperzeption eines sinnlich Gegebenen als Zeichen fundiert ist, gilt als Muster, nach dem alle Arten von Intentionalität verstanden werden.

Die Ausdrücke liefern die «allergünstigen Beispiele», um die Struktur der Wahrnehmung zu veranschaulichen (ebd., 398). Zwischen roher und beseelter Empfindung besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen bloßem und sinnbelebtem Wortzeichen. Auch im ersten Fall ist der Unterschied einzig durch den Aktcharakter der Auffassung bedingt, der den Empfindungen einen objektiven Sinn verleiht, indem er sie durchgeistigt und so bewirkt, dass wir ein Gegenständliches wahrnehmen (ebd., 399, 559). Auch in der Wahrnehmung liegt alles an der Auffassung und nichts an der Besonderheit der Inhalte. Wie die Bedeutungsintention besteht die Wahrnehmungsintention in der Beseelung eines toten Stoffes durch Sinnverleihung. Die Vorstellung des Gegenstandes besteht also in der Apperzeption bzw. Deutung eines immanenten Inhalts als Repräsentanten. Die Auffassung, in der sich das Bedeuten eines Zeichens vollzieht, und die Auffassung, in der sich die anschauliche Vorstellung eines Gegenstandes bildet, sind verwandt, da «jedes Auffassen … ein Verstehen oder ein Deuten ist»: Einem «Bewusstsein vor allen Erfahrungen … bedeuten die Empfindungen nichts, … gelten … nicht als Zeichen für die Eigenschaften eines Gegenstandes…; sie werden schlechthin erlebt, ermangeln aber einer (aus 'Erfahrung' erwachsenden) objektivierenden Deutung» (ebd., 80). Wie die Zeichen im Zeichenbewusstsein haben die Empfindungen im Wahrnehmungsbewusstsein eine bloß vermittelnde Funktion: Sie dienen als Durchgang, ohne bemerkt zu werden, da wir einzig auf den von ihnen repräsentierten Gegenstand gerichtet sind.

Husserl lehnt ab, dass in der Wahrnehmung die Empfindungen gemeint werden, thematisch sind und als Gegenstand dienen. Aber eine Deutung, Sinngebung oder Auffassung setzt etwas voraus, an dem sie geübt werden kann. Die Empfindungsdaten gelten also in der Tat als ursprüngliche Gegenstände. Darum ist folgende Hypothese sinnvoll: Sie sind in der Genesis auch «zunächst thematisch gewesen» und haben «als Enden fungiert.., aber diesen Gegenstandscharakter haben sie nach der Konstitution einer Welt verloren», da er in Verfall geraten ist «durch beständigen Nicht-Gebrauch oder durch beständiges und ausschließliches Fungieren als Durchgang» (Hua XXXIX, 17).

Als formlos können die Empfindungen jedweden Gegenstand repräsentieren.[6] Husserl gibt das Beispiel eines Dinges, das bald für eine Wachspuppe und bald für einen Menschen gehalten wird. Das beweist aber die Gültigkeit des Schemas so wenig, wie die mehrdeutigen Figuren die Gültigkeit der Konstanzannahme beweisen. Was hier verschieden aufgefasst wird, ist nämlich ein schon konstituiertes Ding.

Konsequenzen des Schemas

Stumpf bemerkt, dass, wenn es zwischen den Erscheinungen und den Kategorien keinen einsichtigen Zusammenhang gibt, es unvermeidlich sei, die Anwendung der zweiten auf die ersten durch einen unbegreiflichen psychologischen Zwang zu begründen und in das Präformationssystem der reinen Vernunft zu fallen.[7] Husserl bemerkt, dass Kant die Objektivität auf «eine[] uns immanente[] Gesetzmäßigkeit der

Funktion» (Hua VII, 361) zurückführt. Diese Gesetzmäßigkeit sei eine bloß psychologische oder angeborene und diese Funktion eine bloß mythische (ebd., 197f., 357f., 378f., 401, 403f.; Hua VI, 116ff.).

Die Kant-Kritik von Stumpf und Husserl ist auf Husserl selbst übertragbar. Kant verwirft das Präformationssystem, aber verfällt ihm durch seine Erkenntnistheorie. Husserl verwirft den psychologischen oder subjektiven Idealismus, aber verfällt ihm durch das Schema. Wenn es zwischen Empfindungen und Gegenständen keinen einsichtigen Zusammenhang gibt, da die Empfindungen formlos sind und jedweden Gegenstand je nach Auffassung repräsentieren können, ist das Verhältnis zwischen ihnen willkürlich wie das zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Wenn die Konstitution kein sachliches Prinzip hat, bleibt ihr nur die psychologische Gesetzmäßigkeit der Form. Dann ist das Immanente die einzige Wirklichkeit, und alles andere ist nur Ergebnis einer «Projektion» (Hua XVI, 160, 340), so dass die Sinnendinge «aus analogem [in der ersten Auflage: demselben] Stoff konstituiert sind, als welchen wir als Empfindungen zum Bewusstseinsinhalt rechnen» (Hua XIX, 764).[8]

Dieser Ansatz ist mit den Gedanken von materialem Apriori und von sinnlichen Einheitsformen unverträglich, wonach die sinnlichen Inhalte sachliche Strukturen besitzen, die von ihrer Besonderheit und nicht von der Auffassung stammen.

Das Apriori ist nach Husserl eine *relation of ideas* bzw. drückt Relationen aus, die «mit den 'Ideen' notwendig gesetzt sind» (Hua VII, 359), denn «wo die Ideen gegeben, da auch die Relation, in ewig unveränderlicher Weise» (Hua XXIV, 341). Husserl spricht von sachhaltigen apriorischen Gesetzen, die «auf sinnlichen Vorstellungen» beruhen (Hua XXVIII, 403) bzw. die nicht «in der 'Weise des Vorstellens'» des Subjektes, sondern in der «sachlichen Eigenart» oder «wesentlichen Besonderheit der Inhalte» gründen, so dass sie «mit den reinen Arten der … Inhalte wechseln» (Hua XIX, 240, 254f., 257, 259). Wegen dieser materialen Wesensgesetze, die den Inhalten, nicht dem Bewusstsein immanent sind, ist jederlei Sinnlichkeit «eine Sphäre echter Rationalität» (Hua XXXVII, 220).

Die sinnlichen Einheitsformen (Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschmelzung usw.) sind «sachlich», da sie «an der Natur der fundierenden Inhalte» hängen, und ergeben eine «sachliche Einheit», die, genauso wie die sinnlichen Inhalte, vor jedem Verbindungsakt gegeben ist (Hua XIX, 289f., 666, 715). Dabei ist die Wahrnehmung des Inhaltes *eo ipso* Wahrnehmung seiner Verbindung mit anderen Inhalten.

> «Unsere Tätigkeit *macht* nicht die [Inhalts-]Relationen; sie sind einfach da und werden bei gehöriger Richtung des Interesses bemerkt so gut als irgendwelche andere Inhalte» (Hua XII, 41f.).

Wo sinnliche Inhalte gegeben sind, da sind es auch ihre sinnlichen Zusammenhänge, die nicht von den synthetischen *Akten* des Subjekts gestiftet werden, sondern von den *Inhalten* selbst stammen. Dass zwei Inhalte als ähnlich gegeben sind, hängt von ihrer Besonderheit ab. Die Wahrnehmung der sinnlichen Beziehungen steht zwar unter Bedin-

gungen, aber diese Bedingungen sind dieselben, die für die Wahrnehmung der einzelnen Inhalte gelten. Und wo immer sinnliche Beziehungen wahrgenommen werden, werden sie es als immanente Eigenschaften gewisser Inhalte. Sinnliche Inhalte und sinnliche Beziehungen konstituieren sich nach denselben sachlichen Strukturgesetzen.

Der Dualismus von Empfinden und Wahrnehmen, Erleben und Vorstellen ergibt außerdem die Verdoppelung der Gegenstände in repräsentierte oder äußere und repräsentierende oder innere. Husserl spricht von einer erlebten, empfundenen und immanenten Farbe neben der vorgestellten, wahrgenommenen und transzendenten Farbe. Farbig ist aber der Gegenstand, nicht die Empfindung. Wenn wir sagen, die Farbe sei ausgedehnt oder hebe sich vom Hintergrund ab, so sprechen wir gar nicht von einer Vorstellung oder von einem reell immanenten Inhalt. Wie könnte ein immanenter Inhalt eine Ausdehnung (oder auch eine Ausbreitung) besitzen und sich von einem Hintergrund abheben?[9] Die phänomenologische Strukturbeschreibung der sinnlichen Inhalte ist keine Beschreibung von reell immanenten noetischen Erlebnissen, sondern von transzendenten noematischen Gegebenheiten.

Husserl verfällt der von ihm selbst kritisierten Auffassung der Wahrnehmung als Bild- oder Zeichenbewusstsein, da er das erlebte Empfindungsmaterial für ein immanentes Objekt hält, das als inneres Bild des transzendenten dient. Denn das Erlebnis repräsentiere den Gegenstand durch Ähnlichkeit bzw. Analogie (Hua XIX, 80f., 623, 647, 770; Hua XXXVIII, 34f.). Wie ein im Wahrnehmungsfeld gegebener Gegenstand kann die Empfindung entweder im Bewusstsein bloß gegenwärtig sein oder vermöge eines deutenden Aktes für ein anderes stehen, d.h. als Bild fungieren. In der immanenten Wahrnehmung «ist der präsentierende Inhalt zugleich der präsentierte» bzw. «gilt nicht als Präsentant … für etwas anderes, … sondern für sich selbst»; in der äußeren Wahrnehmung «gelten die Empfindungen als Präsentanten … für etwas anderes, als sie selbst sind» (Hua XXXVIII, 19). Also haben wir in der äußeren Wahrnehmung, genauso wie im Zeichen- und Bildbewusstsein, «bloß das eine … gegenwärtig» (die Empfindungen) und meinen «statt seiner doch das andere» (den Gegenstand) (Hua XIX, 436). Die äußere Wahrnehmung erweist sich als eine bloße Repräsentation oder symbolische Vorstellung.

Daraus ergibt sich ein Widerspruch. Einerseits ist nämlich die sinnliche Wahrnehmung «originales Bewusstsein eines individuellen … Gegenstandes» (Hua XI, 18 Anm. 1) und es «ist gefährlich, hierbei von Repräsentanten und Repräsentiertem, von einem Deuten der Empfindungsdaten, von einer durch dieses 'Deuten' hinausdeutenden Funktion zu sprechen. Sich abschatten, sich in Empfindungsdaten darstellen ist total anderes als signitives Deuten» (ebd., 17). Andererseits ist die sinnliche Wahrnehmung «ein *mittelbares Bewusstsein*, sofern unmittelbar nur eine Apperzeption gehabt ist, ein Bestand von Empfindungsdaten … und eine apperzeptive Auffassung, durch die eine darstellende Erscheinung sich konstituiert» (ebd., 18).

> «Ein transzendenter Gegenstand … kann sich nur dadurch konstituieren, dass als Unterlage ein immanenter Gehalt konstituiert wird, der nun seinerseits sozusagen *substituiert* ist für die eigentümliche Funktion der 'Abschattung', einer darstellenden Erscheinung, eines sich durch ihn hindurch Darstellens» (ebd., 17).

Als Vorbild eigentlicher Gegenwart gilt die reelle Immanenz, d.h. das Beschlossensein des Gegenstandes im Erlebnis (Hua XIX, 365, 769f.), wobei es keinen Horizont von Mitgemeintem und also kein Über-sich-Hinausmeinen bzw. - Hinausweisen gibt. Die eigentlichen Wahrnehmungen bzw. Anschauungen sind die immanenten, die ihre Gegenstände als reelle Inhalte in sich fassen (Hua XXII, 108). Unmittelbar und eigentlich gegenwärtig sind nur die Empfindungen, die als «Fundamente der Auffassung» (Hua XIX, 399) gelten und somit derselben Funktion in der Wahrnehmung dienen wie das Bild und das Zeichen im Bild- und Zeichenbewusstsein. Der sinnliche Gegenstand ist auch in der Wahrnehmung durch ein anderes gegeben, das für ihn steht, er ist ein fundierter Gegenstand, und zwar auf Empfindungen fundiert. Die Raumgegenstände «konstituieren sich schon *mittelbar*, durch 'Apperzeption' von Empfindungsgegenständen», während die Empfindungsgegenstände «*unmittelbar* sinnliche Gegenstände» sind und «als apperzeptive Repräsentanten für höherstufige apperzipierte Gegenstände dienen» (Hua XXXIII, 319). Noch in den dreißiger Jahren betrachtet Husserl die «Empfindungshyle als 'Auffassungs-Materie' für die Wahrnehmung der naturalen Hyle» (Hua Mat VIII, 111).

Wenn die immanenten Erlebnisse den transzendenten Gegenstand repräsentieren, so sind sie Zeichen oder Bilder von etwas, das nur durch Zeichen oder Bilder zugänglich ist, was absurd ist, da Zeichen und Bilder wesensmäßig auf etwas hinweisen, das im Prinzip direkt wie sie gefasst werden kann. Um die Bilder- und Zeichentheorie und ihre widersinnigen Konsequenzen zu überwinden, muss man den Gedanken ganz fallenlassen, dass die Wahrnehmung eine Deutung ist und dass die immanenten Empfindungen die eigentlichen gegenwärtigen Inhalte sind und als Repräsentanten der Gegenstände fungieren. Man muss also das Schema bzw. den Dualismus von sinnlicher Hyle und nichtsinnlicher Morphé in Bezug auf die Wahrnehmung aufgeben. Formlose und nichtintentionale Empfindungen, die von formgebenden und intentionalen Auffassungen beseelt werden, sind keine deskriptiven Gegebenheiten, sondern mythische bzw. erklärende Substruktionen, die keinen Platz in der Phänomenologie haben dürfen.[10]

Also: Entweder gelten die Kritik der Bildertheorie und die materiale Gesetzmäßigkeit oder es gilt das Schema. Tertium non datur.

Überwindung des Schemas

Auch wenn Husserl das Schema nie ganz preisgegeben hat, liefert er Ansätze zu seiner Überwindung, da er erkennt, dass die sinnlichen Daten bereits vor der Auffassung eine Beschaffenheit besitzen und damit maßgebend sind.

In den Vorlesungen von 1904/05 stellt er fest, dass die Inhalte nicht in jedem Sinne aufgefasst werden können und dass ein Sinn sich nicht aufgrund eines jeden Inhalts konstituieren kann (Hua XXXVIII, 40). In der *Dingvorlesung* bemerkt er, dass trotz der Unabhängigkeit der Auffassung vom Inhalt z. B. eine Tonempfindung eine Farbe nicht darstellen kann und dass die Unterscheidung von Gegenstand und reellem Inhalt sowie von Empfindungsinhalt und Auffassung ausreiche, um Sinn und Leistung der Wahrnehmung verständlich zu machen (Hua XVI, 54, 57f. Anm.). In den Vorlesungen von 1909 betont er die Abhängigkeit der Wesensbestimmtheit der Auffassung von derjenigen der Inhalte (Hua Mat VII, 122) und räumt ein, dass im Falle der Wahrnehmung das Schema nicht gilt, denn wir haben «nicht eine Farbe als Auffassungsinhalt und dann den Charakter der Auffassung, der die Erscheinung macht» (ebd., 146). In den *Ideen* und in *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* vertritt er, ein bestimmter Gegenstand «kann nur gegeben sein durch gewisse und nicht etwa beliebige Empfindungsdaten», d. h. nur «wenn die hyletischen Momente gerade die sind und keine anderen»: Da lediglich ein Erscheinungssystem eines bestimmten Typus «von dem durchgehenden Bewusstsein '*dasselbe Ding*'» beseelt sein kann, hat «jede Änderung des hyletischen Gehaltes der Wahrnehmung» zur Folge, «dass das Erscheinende zu einem objektiv 'anderen' wird» (Hua III, 227; Hua XXV, 146).

Ein Beispiel für die Bestimmung der Auffassung durch Auffassungsinhalte liefert das Allgemeinheitsbewusstsein. Dass ich, schlicht erfahrend, dies als Baum sehe, besagt nicht, dass ich subsumierend dies als *einen* Baum begrifflich auffasse. Denn was einer eventuell nachkommenden begrifflich-prädikativen Auffassung vorangeht, ist dies, dass im *Auffassungsinhalt* des Realen ein einheitlicher … *Wasgehalt* besonders abgehoben ist und das Reale *aufgefasst* ist unter dem «Gesichtspunkt» Baum. …So *können … Wesensmomente … die Auffassung* besonders *bestimmen* bzw. das Reale «als» dieses oder jenes, als so und so geartet, ohne dass eine Allgemeinheit durch ein Allgemeinheitsbewusstsein (und durch Subsumtion unter das Allgemeine) im Spiel wäre (Ms. A III 12/25).

1930 schreibt Husserl:

> «Ist nicht meine ursprüngliche Auffassung von der immanenten Sphäre mit den immanenten Daten, die am Ende erst durch die passive Leistung der Assoziation zu "Auffassungen" kommen, ein Rest der alten Psychologie und ihres sensualistischen Empirismus? Aber wie soll man sonst sagen? Empfindungsdaten ohne Auffassung gibt es also nicht, das Aufgefasstsein, das "Repräsentation"-Sein ist eingeboren. Aber was ist damit zu machen? Was leistet dann die assoziative Konstitution?» (Hua XXXIX, 229).

In dieser Stelle (die nachweist, dass er die Auffassung immer im Sinne der Repräsentation verstanden hat) nimmt Husserl richtigerweise an, dass es Daten ohne Struktur nicht geben kann, doch er erklärt dies in einer kantisch-psychologischen Weise durch Angeborenheit. Husserls Analysen allerdings gelangen zu dem gegenteiligen Ergebnis, dass

die assoziative Struktur, welche die Daten von vornherein besitzen, von ihrer Eigenart und nicht von der Subjektivität stammt. Die sinnliche Konstitution hat das Schema nicht. Mit dem Inhalt ist zugleich die in der Besonderheit des Inhalts selbst motivierte Weise gegeben, in der er von einem Subjekt aufgefasst werden kann.

Jede eigentliche Erscheinung ist, was sie ist, nur in Bezug auf die anderen, sie «ist nicht schlichtes Haben nach der Art der Immanenz mit ihrem *esse=percipi*, sondern partiell erfüllte Intention, <die> also unerfüllte Hinausweisungen enthält» (Hua XI, 19). Denn «alles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, dass es umflochten und durchgesetzt ist von einem intentionalen Horizont. …Die Aspekte sind … nichts für sich, sie sind Erscheinung-von nur durch die von ihnen nicht abtrennbaren intentionalen Horizonte» (ebd., 6). Die Beziehung zwischen der einzelnen Erscheinung und dem Ding ist die zwischen einer partiellen Darstellung des Gegenstandes und der Gesamtheit seiner möglichen partiellen Darstellungen bzw. dem «System möglicher Wahrnehmungen von demselben» (Hua IX, 319). Die Dingerscheinung ist kein immanenter Inhalt, der zwischen uns und dem Ding vermittelt. Sie ist das Ding selbst, wie es in einer Perspektive, bzw. die Gesamtheit, wie sie in einem einzelnen Glied gegeben ist. Die Mittelbarkeit, welche die Wahrnehmung charakterisiert, ist also eine noematische: Der Gegenstand gibt sich nur durch Aspekte, die aber auf demselben Niveau wie der Gegenstand liegen. Die Abschattungen sind als die wechselnden Gegebenheitsweisen des Gegenstandes noematisch zu betrachten, also nicht noetisch als Erlebnisse bzw. reelle Inhalte.[11]

Die «Mehrmeinung», durch die die Erscheinung über den eigentlich gegebenen Inhalt hinausweist, stammt von den noematischen Verweisen zwischen den sinnlichen Daten und nicht von einer noetischen Beseelung dieser Daten. Sie ist kein subjektiver Zusatz, sondern ein Bestandstück der Wahrnehmung, das mit den anderen verschmolzen ist. Die Synthesis der mannigfaltigen Erscheinungen zum Bewusstsein von einem Gegenstand hängt an der sachlichen Beschaffenheit der in den Erscheinungen gegebenen Inhalte, nicht an der subjektiven Auffassung. Sie findet nur statt, wenn die Erscheinungen eine sachliche Kongruenz besitzen. Eine sachlich zusammenhanglose Folge von Erscheinungen kann nicht eine Gegenstandsauffassung ergeben; kein Auffassungsakt kann ihr einen gegenständlichen Sinn verleihen. Der gegenständliche Sinn wird den Erscheinungen nicht von Außen her verliehen, sondern ist ihnen immanent. Man kann also nicht zwischen sinnlichem Inhalt und nichtsinnlicher beseelender Form unterscheiden. Im Falle des Sinnlichen ist die Form selbst sinnlich gegeben. Genauso wie der Inhalt.

Die Sinnesgegebenheiten konstituieren sich aufgrund von auf Ähnlichkeit beruhenden assoziativen Verschmelzungen und affizieren das Ich durch ihren Kontrast zu einem andersartigen Hintergrund. Sie sind keine immanenten und formlosen Empfindungen, die durch einen Auffassungsakt beseelt werden und dank der inneren Wahrnehmung zum Bewusstsein kommen, sondern passive Vorgegebenheiten, die bereits vor der subjektiven Auffassung eine Struktur haben und durch Affek-

tion zum Bewusstsein kommen. «Affektion» bezeichnet vor allem das «Reize-übende[] Gegenständliche[], z. B. <das> sinnlich gegebene[] Ding[]» (Ms. A V 21/102b), also nicht ein Immanentes und mit dem Bewusstsein Zusammenfallendes, sondern ein ihm Gegenübergesetztes.[12]

Jeder sinnliche Inhalt erscheint in Einheitsformen (Hua VII, 222 Anm. 2). Husserl schreibt, dass innerhalb der lebendigen Gegenwart «beständig Affektionen über sich hinauswirken» und dass «es … nicht vereinzelte Anschauungen geben» kann (Hua XI, 157f., 175). «Die Auffassungen von Dingen und dinglichen Zusammenhängen … bauen sich durchaus auf aus intentionalen Strahlen, die mit ihrem Sinnes- und Füllegehalte hinweisen und zurückweisen» (Hua IV, 224f.). Wie das zeitliche Datum auf soeben gewesene und kommende Daten verweist, so verweist die sinnliche Gegebenheit auf ähnliche Gegebenheiten und auf den Hintergrund. «Diese Verweisungen entspringen den Sinnesgegebenheiten als solchen und schon bevor das Ich sich ihnen rezeptiv zuwendet».[13] Das Feld passiver Vorgegebenheiten ist also, «bevor ichliche Aktivität daran noch irgendwelche sinngebenden Leistungen geübt hat, … nicht ein bloßes Chaos, ein bloßes 'Gewühl' von 'Daten', sondern ein Feld von bestimmter Struktur, von Abgehobenheiten und gegliederten Einzelheiten»[14].

Der vom Ich ausgehende Akt ist durch eine vom Gegebenen ausgehende Affektion motiviert. Was vor der Erfassung liegt, ist kein formloser Stoff, sondern eine schon strukturierte Vorgegebenheit. Nur darum kann der Akt einsetzen. Die sinnlichen Daten organisieren sich unabhängig von den Auffassungakten und motivieren bzw. bedingen sie (Hua XI, 84f., 342; Hua IX, 131, 209). Sie sind schon in der Sphäre der reinen Passivität oder Affektion … verbunden, aber keine Aktivität hat sie verbunden, das ist, synthetisch verknüpft. Sie decken sich, aber wir haben sie nicht zur Überschiebung gebracht. Das synthetisch-aktive Bewusstsein (Akt in einem prägnanten Sinn) setzt das sinnliche Verbindungsbewusstsein voraus, das … keine Sonderakte oder Gesamtakte enthält, nämlich in dem Sinn herausgreifender, vom Ich aus auf die Gegenstände sich richtender, im eigentlichen Sinn zum Gegenstand für sich machender Akte (Ms. A III 11/70b).

In jener Übertragung der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem auf die zwischen Empfindung und Gegenstand liegt ein empiristisches *hysteron proteron* vor. Denn eine objektivierende Deutung ist nur möglich, insofern die gegebenen Inhalte schon eine Struktur vor der objektivierenden Deutung besitzen.

> «Es müssen bereits ausgesonderte und organisierte Einheiten vorhanden sein, wenn geistige Funktionen ins Spiel treten sollen».[15]

Damit sich eine Gewohnheit bilden kann, muss eine Gesetzmäßigkeit in den Erscheinungen selbst liegen: Nicht die Gewohnheit erzeugt die Gesetzmäßigkeit, sondern es ist im Gegenteil die Gesetzmäßigkeit, die erst die Gewohnheit ermöglicht. Denn die letzten Prinzipien aller Induktionen sind nicht «selbst wieder durch Induktionen zu begründen» (Hua VII, 172). Die assoziative Synthesis, in der sich sowohl die sinn-

lichen Mehrheiten als auch die einzelnen sinnlichen Inhalte konstituieren, ist eben keine empirische, sondern eine eidetische. Sie gründet in der «Eigenart» bzw. «Besonderheit» der Gehalte (Hua XI, 161, 165) und ergibt eine «sachliche Einheit» (Hua XXXI, 105). Ihr Prinzip ist sachliche Ähnlichkeit, die eine *relation of ideas* ist: Wo die sinnlichen Inhalte gegeben sind, da ist es auch ihr Ähnlichkeitszusammenhang, wie im Falle des Apriori.[16] Was z. B. das Paar stiftet, ist «diejenige 'sinnliche Gleichheit', die schon vorgegeben sein muss, damit Vergleichung ansetzen kann» (Hua XXXV, 437).

> «Erscheint neben einem Baum ein anderer Baum, und zwar in gleichartiger Erscheinungsweise, so kann ich nicht anders als 'beide' in eins, als Paar, bewusst haben» (Hua XV, 26).

Die sinnliche Einheitsbildung wird nach Husserl von sachhaltigen Wesensgesetzen geregelt, die sich mit den gestaltpsychologischen decken.

Ähnlichkeit ist es, was überhaupt erst «Zusammenhang» schafft... Homogenität bezieht sich auf Gemeinsamkeit des sachlichen Wesens und sekundär auf Gemeinsamkeit von mitverflochteten Zusammenhangscharakteren. ...Zeiträumlich angrenzende Inhalte heben sich umso mehr ab, je größer ihr Abstand in der Homogenität ist, je «unähnlicher» sie sind... *All das sind aber wesensgesetzliche Zusammenhänge* (Hua XI, 399f.).

Die Einheit des Bewusstseinsfeldes ist immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindungen und sinnlichen Kontrast. Ohne das könnte keine «Welt» da sein. Wir könnten sagen: Die sinnliche Ähnlichkeit und der sinnliche Kontrast ... ist die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet (ebd., 406).[17]

Obwohl Husserl in vieler Hinsicht eine Intellektualisierung der Sinnlichkeit vollzieht[18], liefert er also zugleich – und in Widerspruch dazu – Ansätze, um der Eigentümlichkeit und Unabhängigkeit des Sinnlichen gerecht zu werden. Er kritisiert sogar Leibniz' Intellektualismus und seine Lehre der Sinnlichkeit als niedere und verworrene Stufe des Verstandes: Die der bloßen Affektion entstammenden Empfindungen müssen vor aller Vernunftleistung betrachtet werden und das wissenschaftliche und logische Denken ist nur möglich, insofern die sinnliche Erfahrung eine Gesetzlichkeit vor dem Denken besitzt (Hua XXIX, 361; Ms. F I 30/46ff.).[19]

Schluss

Der Wahrnehmungssinn lässt sich nicht durch Analogie mit der sprachlichen Bedeutung begreifen. Die sprachliche Bedeutung ist nicht in der Erfahrung gegeben, sondern wird in sinngebenden Akten gestiftet und kann nur nachträglich rezipiert werden. Der Wahrnehmungssinn dagegen ist ursprünglich in der Erfahrung gegeben und kann nur nachträglich aufgegriffen und expliziert werden. Denn er erwächst aus den sachlichen Zusammenhängen zwischen den sinnlichen Inhalten, nicht

aus einem subjektiven Akt von Sinngebung. Die Sinngebung setzt eine schon (und nicht wieder durch Sinngebung) konstituierte sinnliche Gegebenheit voraus. Einen sinnlichen Gegenstand erfassen heißt einen «Sinn» erfassen, der vom Subjekt nicht gestiftet, sondern passiv rezipiert wird. Einen Denkgegenstand erfassen heißt einen Sinn erfassen, der vom Subjekt aktiv gestiftet worden ist und nur darum aufgenommen werden kann. Während bei den Denkgegenständen «eine vorkonstituierende Aktivität der objektivierenden Erfassung vorangeht», ist das Erfassen der sinnlichen Gegenstände «zwar eine Aktivität, aber es ist ein bloßes Rezipieren eines vorkonstituierten Sinnes» (Hua XXXI, 53, 41). Im Gegensatz zu den «in Subjektaktivitäten entsprungene[n] Gegenständlichkeiten» sind sinnliche Gegenstände «schon vor dem Erfassen ursprünglich da» (Hua XXXIX, 39f.). Nur die Konstitution der fundierten Gegenstände hat das Schema Auffassung-Auffassungsinhalt. Aber diese Gegenstände beruhen auf andersartigen Gegenständen, und zwar auf sinnlichen Gegenständen, deren Konstitution «keiner besonderen organisierenden oder deutenden Aktivität bedarf»: Organisation bildet nämlich «einen autochthonen Zug der Erfahrung»[20].

Alles mag formal subjektiv sein, insofern es aktuell oder potentiell für das Subjekt vorhanden bzw. wahrnehmbar ist, aber nicht alles gehört zum immanenten Bestand des Subjekts. Alles mag aktiv erfassbar sein, aber nicht alles stammt von subjektiven Tätigkeiten. Im § 54 von *Ideen II* unterscheidet Husserl zwischen dem, was subjektiv ist, insofern es die «Habe» oder «stoffliche Unterlage» des Ich ausmacht und somit «ichfremd» ist (Empfindungsmaterial und Gegenstände), und dem, was subjektiv ist, insofern es das «Sein und Verhalten des Ich» ausmacht und somit «ichlich» ist (Akte und Zustände); dann wiederum, innerhalb des Ichlichen, zwischen dem, was «subjektiv vom Subjekt her», d. h. aktiv ist, und dem, was «subjektiv vom Objekt her», d. h. passiv ist.

Die sinnliche Konstitution setzt nicht nur voraus, dass die Subjektivität fähig ist, eine Apperzeption zu vollziehen, sondern auch, dass die sinnlichen Inhalte es sachlich zulassen. Welt und Gegenstände sind das Korrelat bestimmter subjektiver Akte; sie konstituieren sich nur, wenn die Erscheinungen sich in einer bestimmten Weise im *Bewusstsein* verknüpfen. Damit aber das Bewusstsein Welt und Gegenstände in seinen Akten fassen kann, müssen die faktisch gegebenen *Inhalte* eine Gesetzlichkeit bzw. feste Zusammenhänge *an sich* besitzen. Man muss also sachliche (inhaltliche) und subjektive (bewusstseinsmäßige) Bedingungen der Möglichkeit von Konstitution unterscheiden.

Könnte nicht im *Bewusstsein* alles auftreten, was dem Begriff Vernunft Sinn gibt, und doch der mannigfaltige *Inhalt* des Bewusstseins sich nicht streng rationalisieren lassen oder überhaupt nicht, also keine Natur und Naturwissenschaft? Was nützen die idealen Möglichkeiten, die zum Urteil, zur Evidenz etc. gehören, und die Normen, die sie gewähren, wenn ein «sinnloses Gewühl» da ist, das in sich keine Natur zu erkennen gestattet? (Ms. D 13 II/200b).

Dass die Natur, die da faktisch ist, nicht nur faktisch ist, sondern so ist, … dass sich ihre Dinge … unter empirische Gattungsbegriffe

bringen lassen, … miteinander vergleichbar, messbar sind usw. – das alles brauchte nicht zu sein. *Weder von seiten der Natur noch von seiten der erkennenden Wesen* (Hua XXX, 309).

Darauf weist selbst die Hypothese der Weltvernichtung hin: Aufgrund von «nicht nur für uns, sondern *an sich* unausgleichbaren Widerstreiten» könnte es unmöglich werden, die Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten (Hua III, 103). Die Konstitution der Apperzeptionsarten findet im Bewusstsein statt, aber besondert sich nach der Besonderheit der Inhalte. Sie ist also zuletzt auf die faktisch gegebenen sinnlichen Wesensinhalte und auf die in ihnen gegründeten sinnlichen Zusammenhänge zurückzuführen. So tief die genetische Konstitutionsanalyse auch gehen mag, sie kommt immer zu einem sachhaltigen Letzten, das nicht Ergebnis von Auffassungen oder Bewusstseinsleistungen ist. Die Grundschicht der Konstitution ist kein reeller Bestand, der durch Projektion bzw. transzendente Apperzeption zur darstellenden Funktion dient, sondern ein immer schon inhaltlich bestimmtes und innerlich differenziertes Vorgegebenes.

Anmerkungen

1 Die Husserliana-Bände bzw. Husserliana-Materialienbände sind mit den Siglen «Hua» bzw. «Hua Mat» zitiert. Hervorhebungen in den Zitaten stammen immer von mir. Mein Dank gebührt der Alexander von Humboldt-Stiftung, die mir durch die Gewährung eines Stipendiums die Durchführung dieser Arbeit ermöglicht hat. Ferner danke ich dem Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Dr. Ullrich Melle, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Klaus Sellge für hilfreiche Verbesserungsvorschläge zu einer früheren Version dieses Textes.

2 Vgl.: Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. 178 Anm. 1; Sokolowski R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Nijhoff, 1964. P. 177ff.; Boehm R. *Einleitung des Herausgebers* zu Hua X, S. XXXff.; Holenstein E. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Nijhoff, 1972. S. 86ff.; Welton D. *The Origins of Meaning*. Den Haag: Nijhoff, 1983. P. 166ff.; ders. *The Other Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2000. P. 165ff. Ich werde hier das Schema nur in Bezug auf die sinnliche Konstitution behandeln. Zu Husserls Überwindung des Schemas in Bezug auf die Zeitkonstitution vgl.: Brough J.B. *The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness* // F.A. Elliston, R. McCormick (eds.) Husserl. Expositions and Appraisals. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977. P. 83–100; Penna A. *La costituzione temporale nella fenomenologia husserliana*. Bologna: Il Mulino, 2007.

3 Aguirre A. *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag: Nijhoff, 1970. S. XIX, XXII Anm. 30.

4 Vgl.: Lohmar D. *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1998. S. 171f. Anm. 26; ders. *Synthesis in Husserls Phänomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution* // D. Fonfara (Hg.) Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag. Alber: Freiburg/München, 2006. S. 404ff.

[5] Vgl.: Gurwitsch A. *Das Bewußtseinsfeld*. Berlin/New York: De Gruyter, 1975. S. 215ff.; Holenstein, op. cit., S. 145f.; Kern I. *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1975. S. 133ff.; Welton, op. cit. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl.: Rang B. *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990. S. 181ff.

[6] Vgl.: Hua XIX, 394ff., 455ff.; Hua XVI, 48; Hua III, 230; Hua IX, 165.

[7] Vgl.: Stumpf C. *Psychologie und Erkenntnistheorie* // Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften. I Kl., XIX Bd., II Abt., 1891, S. 477.

[8] Vgl.: Philipse H. *Transcendental idealism* // B. Smith, D.W. Smith (eds.) The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 262ff.

[9] Vgl.: Asemissen H.U. *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1957. S. 23ff.; Holenstein, op. cit., S. 87f., 101ff.

[10] «Sind das in der Wahrnehmung eigentlich Gegebene Sinnesdaten, dann ist entweder alles gegenständlich Bewusste als Auffassungskorrelat bloße gedankliche Konstruktion, eine bloße Bedeutung – die sinnlichen Daten gelten als eine Art Zeichen – oder wir erklären das anschauliche Gegebensein der Gegenstände … aus einer Projektionsleistung zugrundeliegender verborgener Tätigkeiten der Seele an irgendwelchen ebenfalls verborgenen Stoffen. Beide Wahrnehmungstheorien bleiben einem vorphänomenologischen Bewusstseinsbegriff verhaftet» (Melle U. *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Den Haag: Nijhoff, 1983. S. 50f.). Husserl selbst erkennt: «Sinnesdaten sind – und in der Regel sogar falsche – Produkte einer theoretischen Analyse in psychologischer Einstellung» (Hua XXXV, 82).

[11] Dieser Ansatz setzt sich durch (wenn auch nicht ganz konsequent) in Hua III, 616f.; Hua IV, 127ff. 1912 sagt Husserl: «die perspektivistischen Abschattungen der wahrgenommenen Farben … sind nicht Empfindungsinhalte, sondern selbst schon … in Empfindungsmannigfaltigkeit sich darstellende Einheiten" (Ms. A IV 15/9a).

[12] Vgl.: Holenstein, op. cit, S. 112.

[13] Ibid., S. 194.

[14] Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meiner, 1972. S. 75.

[15] Gurwitsch, op. cit., S. 30.

[16] Vgl.: Husserl, op. cit., 215. Der Zusammenhang von sinnlicher Synthese und materialem Apriori wird von I. Kern (*Husserl und Kant*. Den Haag: Nijhoff, 1964. S. 257ff.) und von Holenstein (op. cit.) verfehlt, die eine kantianisierende Deutung der sinnlichen Konstitution geben, indem sie ihr sachliches Fundament vernachlässigen. Eine solche Deutung gründet hauptsächlich in Ms. B III 10, 11ff. und Ms. A V 21/102ff., in denen Husserl den kantischen Dualismus zwischen von außen kommender bzw. aposteriorischer Materie und subjektiver bzw. apriorischer Formung übernimmt und also der von ihm selbst erhobenen Kant-Kritik verfällt.

[17] Unter den Sätzen der Einheitsbildung und Gruppierung erwähnt W. Metzger (*Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*. Darmstadt: Steinkopff, 1968. S. 105, 106, 112) die «sachliche Beschaffenheit des Gegebenen», «das gegenseitige Verhältnis» bzw. «das inhaltliche Zueinander des Gegebenen» und die «Gesamtheit der Sachverhältnisse in der näheren und weiteren Umgebung».

[18] Vgl.: Kern, *Idee und Methode*, S. 123ff.

[19] Vgl. dazu auch Hua XXXII, 92ff.; De Palma V. *Die Syntax der Erfahrung. Zu den sachhaltigen Voraussetzungen des Logischen und des Sprachlichen* // F. Mattens (ed.) Meaning and Language. Phenomenological Perspectives. Dordrecht: Kluwer, 2008. S. 286ff.

[20] Gurwitsch, op. cit., S. 87. Das schließt nicht aus, dass ein Gegenstand im prägnanten Sinn bzw. als solcher (d.h. ein fester, bleibender und immer verfügbarer Erwerb, auf den man immer wieder zurückkommen kann) nur in thematischen Ichakten konstituiert wird und Korrelat einer identifizierenden und bestimmenden kategorialen Aktivität ist (Hua XXXI, 3, 25; Hua XXXIX, 34ff.; Husserl, op. cit., S. 59ff.).

ГУССЕРЛЬ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА [ЗНАЧЕНИЕ, ОБРАЗ, МЕДИУМ]

Илья Инишев*

Abstract

Admittedly, Husserl's phenomenology doesn't belong to the tradition of linguistic philosophy which considers the language to be both main topic and instrument of the contemporary philosophizing. In the context of the «linguistic turn» – closely associated with the name of analytic philosophy – phenomenological theory of meaning and language served as exclusively a negative pattern. But in the past decades the situation has been changed. The semantic pragmatism which epitomizes the current state of ordinary language philosophy is characterized by the idea of «openness to the world» (John McDowell). The language communication should not be encapsulated within itself. On the contrary, from the point of view of semantic pragmatics, the communicative language is always saturated with world-contents. But this kind of openness to the world implicates some problems, namely the tension between two tendencies: the holistic one (tendency towards the whole) and the externalist one (tendency towards the given). This tension reproduces – of course on a higher level – the old ontological separation of world and language, of seeing and understanding. To reach more consistent view of the relation between world and language, the problem is to be formulated in topological terms. At this point, at least one concept by early Husserl – namely «medium of meaning» – becomes actual. Husserl himself interprets «medium» not as a mediator but as a milieu in which we can «live». Indeed we live in the medium of meaning while reaching the communicative (i. e. common) world within dialogical language which undermines the conventional ontological separation of seeing und saying. This integrative potential of communicative speaking is being proved by the structural analogy with perception of two-dimensional images which is distinguished by the interweaving of the material and semantic aspects.

Keywords: semantic pragmatics, image as paradigm, medium of meaning, interrelation of language and world.

До последнего времени имя Гуссерля редко упоминалось в контексте проблематики языка. А если упоминалось, то, как правило, исключительно с критическими намерениями. Де-

* Илья Инишев – кандидат философских наук, доцент департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); inishev@gmail.com.

сятилетия феноменология Гуссерля рассматривалась как образец философской позиции, которая с самого начала – то есть в самих своих основаниях – и на протяжении всего своего последующего развития оставалась «враждебной языку». Другими словами, ещё недавно казалось, что феноменология сознания ни при каких условиях не сможет вписаться в «лингвистический поворот», ставший в последние десятилетия едва ли не универсальной формулой современного философствования. Однако сегодня приходится констатировать, что в последние годы эта формула – и даже сама идея «обращения к языку» – претерпела серьёзные изменения, сказавшиеся, помимо прочего, на понимании как вектора, так и конечного пункта «лингвистического поворота».

«Поворот к языку» – это не столько обозначение исторического этапа в развитии философии XX века, сколько оперативная метафора, которая, с нашей точки зрения, уже не выполняет своей функции инструмента исторической саморефлексии современного философствования. Начиная с 1970-х гг. в аналитической философии наблюдается усиление тренда к проблематике взаимосвязи между сознанием, миром и социальным действием, т. е. к подрыву характерного для классической аналитической философии языка лингвоцентризма. Было бы, конечно, неправильно расценивать эту тенденцию как восстановление *status quo*, как реставрацию «долингвистической» эпохи в истории философии. То, что в последние десятилетия называют «прагматическим поворотом», или, подобно Макдауэлу, «открытостью миру»[1] аналитической философии языка, – лишь реализация тех теоретических импульсов, которые легли в основание «поворота к языку».

«Поворот к языку» не вполне верно понимать как обращение к (исторически сложившемуся) понятию языка, которое – по каким-то причинам – оказалось исключительно важным в контексте современного философствования. Понятие языка не осталось в результате этого «поворота» неизменным, т. е. традиционным (согласно традиционному пониманию, язык – это изолируемая часть окружающего нас мира, например, используемая нами с целью аккумуляции и трансляции информации система знаков). Это выражение («поворот к языку») подразумевает не столько обращение к давно существующему понятию языка и соответствующему ему предмету, сколько поиск нового «предмета» и, соответственно, переопределение прежнего понятия. Такой взгляд на природу «лингвистического поворота» находит своё подтверждение в рекурсивном характере развития современной философии языка, особенно если дело касается принципиального понимания её основного предмета, выражаемого такими словами, как язык, значение, понимание, коммуникация и пр. Это развитие, как известно, прошло путь от представления об идеальном языке как *априорной структуре* к представлению о языке как *несамостоятельном элементе разнообразных*, а главное, *дорефлексивных социальных практик*. При этом различные представления о языке не образуют вертикали, т. е.

иерархии, а организованы, скорее, горизонтально, покрывая собой широкое поле гетерогенного «языкового феномена». Витгенштейн, как известно, в контексте вопроса о связи между различными представлениями о языке предпочитал говорить не о неком априорно мыслимом сущностном ядре, а о «фамильном сходстве», считываемом в конкретных практиках использования языка.

Известная «равноценность» различных трактовок языкового феномена находит своё отражение и во взаимосвязи двух, казалось бы, несовместимых тематических аспектов: интереса к внешней типологии и к внутренней структуре языковых феноменов. В рамках осмысления языка в философской традиции выработаны три основные модели языка, или типических представления о языке: (знаковая) *система*, (референциальное) *отношение*, (допредикативный) *опыт* мира, – которые вместе с тем представляют собой элементы структуры речевой деятельности как таковой, рассматриваемой в своём многообразии и целостности. При этом целостность подразумевает не предметное, или пространственное, единство феномена, а практическую, или временн*у*ю, целостность языковых и инфраязыковых практик.[2]

Какова роль феноменологии сознания вообще и теории значения Гуссерля в частности в рамках этой тенденции развития современного философствования? Другими словами, может ли теория значения Гуссерля быть актуальной в контексте нынешней, на наш взгляд, финальной стадии развития проблематики языка от философской семантики к языковой прагматике?

Ответ на этот вопрос мы попытаемся дать в три этапа. Сначала мы (1) кратко изложим те пункты в теории значения Гуссерля, которые, согласно распространенному мнению, препятствовали признанию его вклада в «лингвистический поворот», затем (2) охарактеризуем основные затруднения прагматически ориентированной философии языка и (3) завершим описанием тех черт феноменологической теории, которые способны оказать содействие в преодолении упомянутых трудностей.

1. К числу основных черт феноменологии Гуссерля, которые прежде рассматривались как непреодолимое препятствие для его включения в традицию «лингвистического поворота», следует отнести следующие: (а) ориентация на построение теории сознания, (б) систематическая опора на наглядное представление и (в) разработка «предметной» теории значения, т. е. такой, в которой значение интерпретируется как предмет. Все эти черты, естественно, образуют неразрывную связь. Из их наличия проистекает такое негативное для тематизации языка следствие, как игнорирование эксплицитных языковых форм и, более того, систематическая опора на невербальные формы опыта даже в том случае, когда речь идёт о теории значения.

Хрестоматийна в этом отношении критика в адрес Гуссерля со стороны Эрнста Тугендхата.[3] Тугендхат стремится показать, что ориентированная на идею предметного восприятия теория зна-

чения Гуссерля, являющаяся прямым следствием его философских предпосылок, таит в себе непреодолимые трудности на пути поиска ответа на главный вопрос аналитической философии: как мы понимаем значение высказывания. Тугендхат критикует гуссерлевский способ различения значения и референциального предмета на фоне соответствующего различения Фреге, у которого оно имеет «внутриязыковой характер», т. е. осуществляется применительно к пониманию содержания эксплицитного высказывания, а не на основе взаимосвязи различных актов представления предметов.

Главный упрек Тугендхата в адрес Гуссерля состоит в следующем: гуссерлевская концепция значения, базирующаяся на теории предмета и теории восприятия, представляет собой результат обратной проекции предметного сознания (Gegenstandsbewusstsein) на понимание языкового значения. Особенно это касается гуссерлевского объяснения понимания полного высказывания. Согласно Тугендхату, значение полного высказывания – а именно: являющийся результатом категориального синтеза «факт» – представляет собой результат латентного опредмечивания номинализированного высказывания «что, *p*». Другими словами, «предметная теория» восприятия, с одной стороны, имплицитно основывается на исполнении языкового опыта, а с другой стороны, сама составляет неявное основание при формировании теории языкового значения. Налицо, по утверждению Тугендхата, предвосхищение основания. Один из важнейших выводов, базирующихся на критике Тугендхатом феноменологической теории значения, может быть сформулирован следующим образом: необходимо признать не только автономию, но и первичность языкового опыта по отношению к теоретико-познавательной перспективе, характерной для концепции значения Гуссерля. Однако исчерпывает ли эта констатация «эвристический потенциал» гуссерлевской теории значения?

Концепция Гуссерля, конечно же, не могла быть востребована в ранней аналитической философии, т. е. в контексте философии логического анализа. Более того, она, как мы видим, выступала в роли негативного примера, объекта критики, позволяющего более рельефно продемонстрировать преимущества аналитического подхода. Однако в послевоенное время, когда возобладала языковая прагматика и основной тенденцией аналитической философии языка стало стремление к «открытости миру» (Макдауэл), постепенно формируются предпосылки для пересмотра исключительно критического отношения к концепции Гуссерля. Мы не утверждаем, что теория значения Гуссерля становится актуальной в полном объёме и в своём первоначальном виде, но, по меньшей мере, некоторые из её элементов и мотивов становятся сегодня, на наш взгляд, весьма актуальными.

2. Отличительной чертой языковой прагматики является идея «воплощённого языка». Согласно этой идее, язык не представляет собой систему, которая ещё только ожидает своей имплементации в разнообразных языковых практиках и которая эту имплементацию

направляет. Язык – это в меньшей степени идеальная *система* знаков и в большей – дорефлексивный (и в этом отношении «гиперреальный») *опыт* мира. Исполнение речи не следует трактовать как выразительное, или своего рода транспортное, средство для каких-либо обретённых внеязыковым образом внутримировых содержаний. Напротив, оно представляет собой первичный презентационный медиум, обладающий перформативно-коммуникативным характером. Таким образом, с точки зрения языковой прагматики язык обладает функцией раскрытия (артикуляции) мира, которая, среди прочего, заключается в том, чтобы обеспечивать социальную интеграцию посредством специфичного для языковых практик способа «обнаружения» мира. Говоря иначе, в перспективе языковой прагматики условия значения (истинности, приемлемости) высказывания представляют собой, по сути, условия доступа к этому – «опосредованному языком» – опыту мира. В итоге, ориентация на идею универсальной корреляции языкового и мирового по ту сторону лингвоцентризма и натурализма (т. е. при условии отказа от попыток сведения мира к языку или языка к миру) оказывается едва ли не всеобщим трендом в рамках современной философии («нормального») языка.

Если сформулировать эту тенденцию при помощи понятий из репертуара современной философии языка, то речь будет идти об идее структурной связи между семантическим холизмом и экстернализмом. Семантический холизм – теоретическая позиция в рамках философской теории значения, настаивающая на существовании корреляции между смыслом отдельного высказывания и смысловым целым всего языка. Семантический экстернализм отказывается от трактовки значения и, соответственно, его понимания как психического, т. е. «внутреннего», процесса.

Эти понятия (холизм и экстернализм) как нельзя лучше подходят для того, чтобы выразить вместе с тем и общее для различных версий языковой прагматики затруднение, которое состоит в существовании – на первый взгляд – непреодолимого напряжения между двумя тенденциями: отношением к целому (холизмом) и единичному (экстернализмом). Это напряжение, как нам кажется, является прямым следствием идеи «открытости языка миру», поскольку эта идея предполагает наличие структурной взаимосвязи между этими двумя типами отношения. В конечном итоге, речь идёт о воспроизведении в контексте философии языка затруднения, известного ещё со времён Канта, у которого эта проблема также формулировалась в ориентации на модель высказывания.

Упомянутый диссонанс становится очевидным, если трактовать отношение между этими тенденциями (холизмом и экстернализмом) ***топологически***. Ещё раз: это отношение состоит в необходимости мыслить опосредованный языком опыт мира как *феноменальное* целое, состоящее из мира и внутримировых предметов. При этом в обоих этих аспектах данный опыт должен характеризоваться «непосредственностью контакта» с соответствующими

содержаниями. Но именно здесь и таится проблема: две основные тенденции современной языковой прагматики – холизм и экстернализм – *располагаются* в различных онтологических плоскостях, или измерениях. Отношение к миру как целому реализуется в горизонтальном, *или коммуникативном*, измерении *внутриязыковой* консистентности; отношение к внутримировому сущему – в вертикальном, *или перцептивном*, измерении интуитивной наполненности содержаниями внешнего мира.

Наличие здесь двух плоскостей подтверждается и разнонаправленностью – а также различным характером – векторов активности «субъекта». Если горизонтальное измерение отличается рассеянностью (отношения к миру как целому), то вертикальное измерение, напротив, характеризуется концентрированностью (внимания на отдельном внутримировом сущем или отдельном положении дел). Но главное, различие этих двух измерений, в конечном итоге, индицирует воспроизводство – правда, уже на новом уровне – старой проблемы, характерной для традиционных, или «допрагматических», трактовок языка. Речь идёт об (онтологическом) разделении языкового и внеязыкового. Например, в концепции «открытости языка миру» Джона Макдауэла эта проблема формулируется как проблема онтологической несовместимости двух пространств: пространства логических оснований и пространства каузальных связей. В итоге образуется неприемлемая ввиду базовой установки лингвистического прагматизма альтернатива, а именно: либо согласованность (когерентность) высказываний, либо их наполненность содержаниями внешнего мира.

Однако каков источник вышеописанного затруднения? На наш взгляд, этим источником является игнорирование вопроса о специфической *медиальности языка*. Несмотря на то что современная философия формирует представление о языке исходя из идеи воплощённости языка в разнообразии коммуникативных практик и в этом смысле исходя из идеи неразрывной связи языкового и медиального, всё же приходится констатировать недостаток систематической разработки этой темы. Актуальность систематического, или всестороннего, подхода продиктована, прежде всего, тем, что едва ли не общепризнанным является только один смысл медиальности языка, в то время как другое, не менее важное, значение этого термина почти полностью игнорируется. Ещё менее разработана взаимосвязь между этими двумя аспектами медиальности языка, двумя формами его «воплощённости». Речь, во-первых, идёт о различных типах материальности языка (голос, письмо), составляющих неотъемлемую часть осмысленного языкового поведения и представляющих собой условие возможности опыта языка как части зримого мира. А во-вторых, о статусе исполнения коммуникативной речи как нетематического медиума определённых модусов опыта мира, квалифицируемых как первичные. Другими словами, с одной стороны, язык составляет интегральную часть видимого мира, а с другой, любые внутримировые содержания могут быть выражены

в языке, сохраняя при этом связь со смысловым целым мира. Тем самым язык (исполнение речевого коммуникативного опыта) представляет собой нечто двойственное: с одной стороны, он – материальный *медиум* внутри мира, а с другой стороны, *медиальность* самообнаружения самого являющегося, или материального, мира.

Таким образом, отношение к «материальности» в обоих упомянутых смыслах (материальность как то, *в чём* язык воплощён, и как то, *что* вызывается к присутствию исполнением речи) задаёт направление для разрешения проблемы соотношения мира и языка. В нижеследующем мы попытаемся обосновать продуктивность ряда понятий из репертуара гуссерлевской феноменологии в этом контексте. Кроме того, в качестве модели для разработки позитивной концепции материальности (медиальности) и, следовательно, топологии речи будет рассмотрено двумерное изображение (графика, живопись, фотография и т. д.).

3. Перечислим и вкратце охарактеризуем некоторые мотивы и концепты феноменологической теории значения Гуссерля, которые, с нашей точки зрения, могут поспособствовать преодолению вышеупомянутых затруднений современной прагматически ориентированной философской теории языка.

В лекциях Гуссерля по теории значения[4] мы находим ряд интересных и, как нам кажется, продуктивных для обсуждаемой здесь постановки вопроса понятий и различений. Перечислим лишь некоторые из них: 1) различение между «осознанием буквального текста» (Wortlautbewusstsein)[5] и «осознанием значения» (Bedeutungsbewusstsein); 2) различение между «первичным принятием во внимание» (primäres Bemerken) и «тематическим подразумеванием» (thematisches Meinen); 3) «медиум означивания» (Medium des Bedeutens). Далее мы кратко поясним, в чём, на наш взгляд, состоит эвристический потенциал этих понятий сегодня.

(1) Структурная взаимосвязь «осознания буквального текста» и «осознания значения», или – в терминах *Логических исследований* – «выражения» и «значения», характеризует специфическую феноменальность и, соответственно, материальность слова. Специфика феноменальности, или явленности, словесных выражений – как устных, так и письменных – заключается в её «транспарентности». С одной стороны, при «восприятии» речи мы сосредоточиваемся на материальности языковых *феноменов*. С другой стороны – и буквально *сквозь* «восприятие» первого рода – мы обращены тематически к чему-то иному: к «подразумеваемому». Однако это «обращение» не следует понимать как род отношения между двумя объектами, т. е. реляционно.

(2) Нереляционный характер «обращения» к подразумеваемому сквозь медиум «данного» поясняется посредством терминологического различения между «первичным принятием во внимание» и «тематическим подразумеванием». В отличие от «первичного принятия во внимание» (имеются в виду разнообразные формы обращения внимания на единичные объекты и положения дел) «те-

матическое подразумевание» не представляет собой *отношения* к предмету, реализующегося в его наглядном представлении. Оно скорее *процесс*, переносящий нас в иную – в известном смысле автономную – область и заставляющий нас пребывать в ней. В этом смысл известного нам из первого *Логического исследования* различения между «знаками» и «выражениями». Если знак – это объект, находящийся в ассоциативной связи с другим (внутримировым) объектом, то (словесное) выражение – это не объект, отсылающий нас к другому внутримировому объекту, а своего рода пусковой механизм, инициирующий смену модуса сознания, или трансформацию самого опыта мира.

Эту специфику материальности языка (в его отличии от материальности знака) и соответствующего ей модуса восприятия способна пояснить аналогия с материальностью двумерного изображения и коррелятивной ей установкой сознания воспринимающего.

Материальные, или графические, элементы изобразительной плоскости как части окружающего нас трехмерного мира – точно так же, как вербальные звуки и символы, – с одной стороны, составляют постоянную «тему» при восприятии образа. Однако, с другой стороны, – здесь мы также усматриваем аналогию с материальностью устной и письменной речи – эти же элементы составляют материальность объектов изображения, принадлежащих совсем иному «онтологическому» контексту – контексту «изображённой действительности». Легко видеть, что графические элементы изображения функционируют иначе, нежели знаки в смысле указаний и признаков. Они не отсылают нас *к* другим объектам, находящимся в том же трёхмерном пространстве. Напротив, они скорее приглашают нас *в* двумерное пространство изображения и при этом сами отступают в него, растворяясь в его взаимосвязях, которые уже не каузальные, а смысловые. «Смысловые» означает здесь следующее: пространственные отношения между изображенными объектами, которые хотя и выразимы посредством количественных прилагательных, однако не доступны никаким измерениям, не совпадают с измеримыми расстояниями между материальными, или графическими, элементами. Например, на картине, изображающей альпийский пейзаж, пространственные отношения между составляющими её графическими элементами (цветными пятнами, мазками, пикселями и пр.) не только квантифицируемы, но и формализуемы, т. е. вполне могут быть сведены к количественным параметрам. В то время как пространственные отношения между передним и задним планом картины (например, долиной и горной грядой) носят не формальный, или квантифицируемый, а содержательный, или смысловой, характер. Соответственно, и позиция «воспринимающего субъекта» здесь характеризуется тем, что в отличие от способа восприятия графических элементов восприятие образных содержаний имеет вид не изолирующего сфокусированного схватывания (что требует сам характер отношения между графическими элементами), а дисперсной интеграции. Однако необходимо отме-

тить, что графические элементы воспринимаются изолированно только в том случае, если игнорируется их принципиальная несамостоятельность, а именно их принадлежность другой онтологической плоскости – плоскости изображения. При «стандартном» способе восприятия этих элементов, они – как было отмечено выше – трансформируют наше внимание, переводя его из контекста окружающего мира в контекст изображения.

Аналогичным образом Гуссерль рассматривает статус материальной стороны словесных выражений. С его точки зрения, «нормальная функция» письменного или устного слова состоит не в том, что слово и вещь «одновременно становятся объектами представления», а в том, «что "посредством слова вещь подразумевается", [в том,] что первоначальное принятие во внимание слова переходит – и притом повинуясь тенденции, необходимости – в тематическое подразумевание вещи, и именно в медиуме осознания значения»[6].

Однако, несмотря на то что Гуссерль здесь говорит не об «отсылке» к «означаемому», а о «переходе» в иной модус сознания («в тематическое подразумевание вещи»), функция материальной составляющей языка в рамках этого модуса остаётся непрояснённой. Строго говоря, для Гуссерля «плоть языка» (голос, письмо) не играет никакой роли, что лишний раз подтверждает справедливость многократно адресованных ему упреков в игнорировании специфики языковой составляющей коммуникативного опыта. Вместе с тем понятие медиума, как его использует Гуссерль в этом лекционном курсе, представляет собой своего рода протоидею специфической пространственной среды, или особой сферы опыта, «снимающей» в себе противопоставление языкового и внеязыкового и тем самым в известной степени нейтрализующей основания вышеописанного диссонанса внутри проекта языковой прагматики.

(3) Выражение «медиум означивания» (Medium des Bedeutens), которое мы находим в лекциях по теории значения и которое не встречается в *Логических исследованиях*, поясняет, как эту сферу следует понимать не только позитивно, но и так, чтобы её рассмотрение оставалось релевантным проблематике языка. Медиум здесь в известном смысле противопоставляется акту означивания. Несмотря на то что, как в *Логических исследованиях*, так и в лекциях по теории значения, основную «теоретическую нагрузку» в контексте феноменологического анализа языкового значения несут на себе выражения «придающий значение акт» и «исполняющий значение акт», финальным элементом здесь всё-таки оказывается «медиум означивания». «Медиум» здесь, как видно из контекста, следует понимать не в смысле инструмента-посредника и не в качестве материала-воплотителя, а, скорее, в пространственном смысле: как среду (обитания). В этом отношении примечательна формулировка Гуссерля из «лекций», которая звучит следующим образом: «мы "живём" в сознании значения (Bedeutungsbewusstsein)»[7].

Следует признать, что мотив и понятие медиума, которые мы встречаем и в других работах Гуссерля, используются несистема-

тическим образом, т. е. по преимуществу метафорически. Что, впрочем, объясняется субъективистской и, как следствие, *акти*вистской стратегией его феноменологического проекта. Тем не менее, на наш взгляд, понятия акта и медиума вполне совместимы в рамках предлагаемой нами интерпретации Гуссерля.

Однако для того, чтобы этот тезис стал убедительным, необходимо, прежде всего, скорректировать трактовку акта, в частности «акта придания значения» и «акта исполнения значения». Как правило, выражение «акт» понимается в транзиторном смысле: как процесс, служащий переходным звеном между двумя состояниями, элементами и пр. Мы предлагаем – основываясь, кроме прочего, на некоторых высказываниях Гуссерля в «лекциях по теории значения» – трактовать это понятие в направлении идеи перформативности. Перформативный опыт отличается от транзиторного тем, что он не просто «осуществляет трансферт» из одной сферы в другую: например, из сферы сознания в сферу «внешней» действительности, но он сам – в процессе своего осуществления – формирует автономную область. На «стороне субъекта» этой характеристике соответствует то, что «субъект» опыта, обладающего перформативным измерением, не только осуществляет его, но и *пребывает* в нём – в его специфических содержаниях. Перформативный опыт – это не просто один из многих способов действия в данных обстоятельствах, от опыта не зависящих, но это – способ генерирования новых содержаний в среде (и в качестве этой среды), которая неразрывно связана с исполнением опыта и которая, тем не менее, не контролируется «субъектом» в полной мере.

Теория значения Гуссерля, представленная в его ранних работах и лекциях, будет выглядеть по-иному в свете вышеизложенного. Во-первых, отношение между «осознанием буквального текста» и «осознанием значения» следует понимать не в качестве двух этапов в рамках процесса формирования языкового феномена, а в качестве его несамостоятельных компонентов. Восприятие членораздельных звуков или дискретных графических символов не образует ассоциативную связь с определёнными объектами в объективной, субъективной или социальной реальности, а моментально трансформируется в иной тип опыта, обладающий собственной – учреждаемой им самим – пространственностью. Эта пространственность образуется системой связей, которой изначально принадлежат внутримировые вещи и которая становится «зримой» только в исполнении подобного опыта. Восприятие и, соответственно, трансформация материальной стороны языковых феноменов осуществляются «по путеводной нити» интенции значения, которая и направляет слуховое или зрительное восприятие по пути «медиализации», т. е. трансформации в автономную сферу по ту сторону субъективного и объективного. Тем самым «интенция значения» – это своего рода трансгрессия. Однако её основная характеристика – не процессуальная, а топическая. Она не столько «придаёт значение» материальным явлениям, сколько интегрирует их в контекст опытов иного типа.

Сказанное относительно структуры опыта языка можно проиллюстрировать на примере восприятия изображений на плоскости. Также и здесь восприятие материальных объектов (графических элементов, принадлежащих взаимосвязям трёхмерного пространства) трансформируется по «путеводной нити» образного сознания в восприятие целого контекста (мира изображения). Восприятие же «целого контекста» возможно лишь как пребывание *в* нём, но не как род «объективирующего схватывания». Характер связи «интенции значения» и «исполнения значения», структурное единство которых составляет феномен «осознания значения», можно пояснить на том же примере.

Согласно Гуссерлю, интенция значения заключает в себе тенденцию к исполнению, состоящую в различных формах визуализации подразумеваемого. То, как именно подразумеваемый предмет наглядно представляется, обусловлено «материей акта», или его «содержанием», которое структурно связано с «качеством акта». Чем более полного и адекватного визуального наполнения интенции значения удаётся достичь, тем более осмысленным оказывается соответствующее высказывание. «Быть осмысленным» в данном случае означает максимальную конвертацию дискурсивно-языкового в интуитивно-визуальное. Памятуя о вышеприведённых критических возражениях в адрес гуссерлевской «предметной теории» значения, предложим её «медиально-топологическое» толкование.

С «медиально-топологической» точки зрения исполнение значения, задающее «телеологию» интенции значения, так же как и эта последняя, отличается трансгрессивностью. Однако как это возможно? Как «исполнение» (Erfüllung), по определению представляющее собой финальный этап соответствующего процесса, может быть трансгрессивным? Что означает трансформационная динамика как характеристика реализации, воплощения, осуществления? Исполнение значения – вопреки его пониманию самим Гуссерлем – не следует, на наш взгляд, истолковывать как визуализацию. Другими словами, интенция значения находит своё «исполнение» не в том, что она завершается «наглядной данностью». Соответственно, «исполнение» здесь – это вовсе не «осуществление референции». Если трансгрессивность интенции значения состоит в её тенденции и способности к модификации одного медиума в другой: медиума трёхмерного пространства каузальных взаимосвязей в медиум значимости, то исполнение значения – это форма конкретизации, или артикуляции, этого первичного медиума.

Аналогия с изображением состоит здесь в том, что восприятие изображения на плоскости также представляет собой своего рода артикуляцию, или, по выражению Вилема Флюссера, «сканирование»[8]. В процессе «сканирования», с одной стороны, элементы изобразительной плоскости трансформируются в элементы изображения, а с другой стороны, эти последние растворяются без остатка в содержательной взаимосвязи, обнаруживающейся в среде (медиуме) формирующегося изображения. Таким образом,

изображение на плоскости демонстрирует переплетённость, казалось бы, несовместимых аспектов: стабильности и динамики, дифференциации и интеграции, фактического и смыслового.

Изображение, как и интенция значения, характеризуется «избытком» содержания. «Избыточность» интенции значения даёт о себе знать в неэквивалентности подразумеваемого и представленного.[9] Воспринимаемое всегда будет в том или ином отношении «отставать» от того, что подразумевалось в высказывании. С другой стороны, даже «пустое подразумевание», именуемое так Гуссерлем по причине отсутствия сопровождающего его наглядного представления, не будет бессодержательным. Оно по-прежнему будет обладать – в том числе – и визуальной полнотой, превосходящей полноту зрительного восприятия единичной вещи, подобно тому как содержание восприятия образа не исчерпывается ни картиной как (трёхмерным) материальным объектом, ни изображением как конфигурацией (двумерных) графических элементов. Взгляд не останавливается, достигнув плоскости, он движется далее, «вглубь» двумерного изображения, генерируя в процессе «сканирования» зримые содержания, избыточные по отношению к тому, что было «увидено» хотя и в строгом, однако чрезвычайно узком смысле этого слова.

Тем самым традиционное противопоставление «вербального» и «визуального», лежащее – как это ни странно – в основании как концепции Гуссерля, так и его критиков, которые, по сути, лишь переворачивают классическую оппозицию, оказывается не вполне точным. Хотя опыт языка и не сводится к перцептивному опыту, он, тем не менее, не лишён собственного зрительного содержания. То, что речь не идёт о «всего лишь» субъективных, или воображаемых, содержаниях, подтверждается изоморфизмом между ними и изображениями на плоскости, которые, очевидно, нельзя безоговорочно отнести к фиктивным объектам. Единство смыслового и визуального – эффект медиального характера как языкового, так и образного «сознания». Взаимосвязь репрезентируемых изображением объектов – например, элементов пейзажа, – очевидно не пространственного, а смыслового свойства. Однако вместе с тем эта смысловая взаимосвязь не воображается, а воспринимается. Но воспринимается в медиуме – и вместе с медиумом, – в котором она обнаруживается. Единство «смыслового» и «феноменального», характерное не только для изображений на плоскости, но и для изоморфных им «внутриязыковых» содержаний, задаёт направление для преодоления охарактеризованной выше трудности, с которой столкнулась языковая прагматика. Речь идёт о напряжении между двумя тенденциями: холизмом и экстернализмом. Идея совместимости двух измерений «открытости языка миру» – измерения мира как целого и мира как данного, – разъяснённая на примере изобразительных плоскостей с использованием ресурса ранней феноменологии Гуссерля, естественно, должна получить подтверждение и на примере необразных объектов и контекстов. В этом пункте мы

лишь наметим контуры идеи генетической связи между языковым и внеязыковым опытом мира, соответственно, между двумя этими способами «открытости миру».

Здесь мы также можем опереться на феноменологию Гуссерля, который исходил из идеи наличия генетической связи между двумя измерениями: измерением партикулярных объектов (внешнего мира) и измерением холистических смысловых структур (сферы сознания). Согласно Гуссерлю, представление о мире как необозримом множестве партикулярных объектов, расположенных в четырёхмерном пространстве-времени, представляет собой производную от первичного опыта мира как холистического медиума, структурно связанного с каждым конкретным «актом сознания». Этот холистический медиум отличается как раз тем, что к нему неприменимы традиционные дихотомии, тесно связанные с классическим представлением об опыте мира: партикулярное – универсальное, содержательное – формальное, смысловое – материальное. В «феноменологически редуцированном» опыте сознания вместе с каждым партикулярным актом обнаруживается содержательное целое, подобно тому как в восприятии образа нам становится доступна не одна вещь среди прочих и не конфигурация вещей, а плотное единство смыслового и материального: констелляция, положение дел.[10] Другими словами, в языковом и образном опыте мы по всем направлениям – как в измерении «целого», так и в измерении «данного», – сталкиваемся с одним и тем же, а именно: с миром.

Примечания

1 McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. P. 111.

2 Подробнее об этом см.: Инишев И.Н. *Чтение и дискурс. Трансформации герменевтики*. Вильнюс, 2007. С. 104–127.

3 Tugendhat E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 143–175.

4 Husserl E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Nijhoff Publishers: Dordrecht, 1987.

5 Под «буквальным текстом» (Wortlaut) понимаются членораздельные звуки и символы, а также правила их сочетания, составляющие базовую предпосылку формирования осмысленных высказываний.

6 Husserl, op. cit., S. 23–24.

7 Ibid. S. 18.

8 Flusser V. *Für eine Philosophie der Fotografie*. Berlin: European Photography, 2006. S. 8.

9 См. об этом, например: Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, Bd. 20. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994. S. 77.

10 Восприятие образа здесь более подходящий пример, чем гуссерлевское феноменологически редуцированное сознание, поскольку в последнем холистический аспект всё-таки сводится к формальному, или структурному, измерению.

ZEIT UND BEWEGUNG IM PROBLEMBEREICH DER TRANSZENDENTALEN ÄSTHETIK BEI HUSSERL

Tatiana Litvin*

Abstract

The article is aimed to describe one of the aspects of the phenomenological analysis of time, namely the role of motion. One of the not published manuscripts of Husserl in which he reconsiders the problematic of transcendental aesthetics of Kant from phenomenological positions undertakes a basis. Aspects of the problem of time are considered in the light of Husserl's interpretation to the purposes of transcendental aesthetics. The concept of motion is connected with the process of a constitution of phantom, a problem of identity of a thing, specific character of causality, a unity of perception. This spectrum of problems of the transcendental-phenomenological aesthetics underlines the difference of Husserl's concept of consciousness of time as directed on the present, as «Gegenwärtigung».

Keywords: phenomenology, time analysis, Kant, Husserl, transcendental aesthetics.

In der Transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Zeit als «die Form des inneren Sinnes»[1] und als «die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt»[2]. Zeit und Raum sind reine Formen der Anschauung, Prinzipen der Erkenntnis a priori, der Raum ist die Form des äußeren Sinnes, wie die Zeit die Form des inneren Sinnes ist. Außerdem erklärt der Zeitbegriff bei Kant «die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre»[3]. Der Begriff der Bewegung als Veränderung des Ortes ist nur durch die und in der Zeitvorstellung möglich.

Die Beziehung zwischen Husserls Phänomenologie und der Kantischen Philosophie ist viel beschrieben worden, bleibt aber offen für die Interpretation. Nach der Periode der *Ideen* findet man eine «Wendung» zur transzendentalen Phänomenologie.[4] Husserl betont die Wichtigkeit der «größten Intuitionen» Kants für die methodische Betrachtung der Reduktion und stellt Kant in die Reihe der Vorläufer der Phänomenologie. Auch in der Deutung der transzendentalen Ästhetik folgt Husserl der Problemdisposition von Kant, wobei er die Kantische Begrifflichkeit wesentlich erweitert. I.Kern weist drei Bedeutungen des Kantischen Terminus «transzendentale Ästhetik» bei Husserl[5] auf: Erstens als

* Tatiana Litvin – PhD, senior lecturer at the philosophy department at Saint-Petersburg State University of Culture and Arts; littatiana@gmail.com.

Konstitutionsproblematik des Phantoms, d. h. als phänomenologischer Problembereich der Dingkonstitution auf der Stufe des Phantoms, und in diesem engeren Sinn als Wahrnehmung des Phantoms. Zweitens, transzendentale Ästhetik ist im Sinne der Konstitutionsproblematik der Lebenswelt als der sinnlich-anschaulichen Welt betrachtet; dazu gehört das Problem der real-kausalen Strukturen der Welt, deren Kausalität sich von der naturwissenschaftlichen Kausalität unterscheidet. Die dritte Bedeutung bezieht sich auf den Problembereich der primordialen Konstitution.

Im folgenden gehe ich aus der These aus, dass das phänomenologische Feld der Zeitanalyse auch zur transzendentalen Ästhetik gehört. Darum ist es erforderlich, das Thema der transzendentalen Ästhetik bei Husserl als Hintergrund für die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zu betrachten. Hierbei liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf dem Begriff der Bewegung in seiner phänomenologischen Deutung. Ich stütze mich vornehmlich auf das unter dem Titel *Transzendentale Ästhetik* bekannte Manuskript VII 14 (teilweise in Hua XVII veröffentlicht), ferner auf die Vorlesungen zur Analyse zur passiven Synthesis (Hua XI) und die Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Hua X).

Husserls umgrenzung der transzendentalen ästhetik

Der Begriff des Transzendentalen ist in *Erfahrung und Urteil* definiert, und zwar als «das von Descartes inaugurierte originale Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zwecktätig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden»[6]. «Letzte Quelle» bedeutet «Ich-selbst mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt»[7]. Die phänomenologische Deutung des Begriffes «transzendental» führt zu einem «radikalen transzendentalen Subjektivismus»[8] und unterscheidet sich nach Husserl vom Kantischen Begriff des «Transzendentalen». Der Rückgang auf die transzendentale Subjektivität vollzieht sich bei Husserl in zwei Stufen: erstens im Rückgang «von der vorgegebenen Welt ... auf die ursprüngliche Lebenswelt», und zweitens «in der Rückfrage von der Lebenswelt auf die subjektiven Leistungen, aus denen sie selber entspringt»[9].

Auch sind die Aufgaben und die Begründung der Transzendentalen Ästhetik bei Husserl anders als bei Kant gefasst. Bei Husserl gehören zu den subjektiven Leistungen auch die Leistungen der sinnlichen Erfahrung, «durch die es überhaupt zur Konstitution einer Weltzeit und eines Raumes kommt»[10]. Die Phänomenologie als transzendentale Philosophie und als transzendentale Erforschung der reinen Subjektivität schließt die transzendentale Ästhetik ein, «in allen Bewährungen des natürlichen Interessenlebens, des sich rein in der Lebenswelt haltenden,

spielt der Rückgang auf die “sinnlich” erfahrende Anschauung eine prominente Rolle»[11].

Die Sinnlichkeit als Element der Lebenswelt ist nach Husserl kein bloßer Ablauf von Körpererscheinungen[12], die sinnliche Erfahrung ist transzendentales Konstituens. Somit steht das Problem der transzendentalen Ästhetik im Kontext der transzendentalen Wahrnehmung. «Wir alle sind gemeinschaftlich erfahrende Subjekte der *einen* Welt, auf die wir in *vielfältiger* Weise bewusstseinsmäßig bezogen sind»[13]. (Hervorhebung von mir.) Die Analyse der transzendentalen Ästhetik richtet sich auf die invarianten Formen möglicher Erfahrung vom Weltlichen, aber als Reflexion «auf das wahrnehmende Bewusstsein von Dingen, auf das eigene Wahrnehmen von ihnen, auf mein Wahrnehmungsfeld»[14].

Mit der transzendental-phänomenologischen Forschung entsteht die Notwendigkeit, die Idee der transzendentalen Ästhetik zu umgrenzen. Husserl scheidet die Ontologie einer möglichen Welt überhaupt in Kantischen Sinne von der Ontologie «einer Subjektivität, die eine Welt in Erfahrungsgeltung hat»[15]. Diese Scheidung gilt auch für die Funktion der Wahrnehmung. In der phänomenologischen Deutung der transzendentalen Ästhetik geht es um eine «vereinzelte Objektwahrnehmung» als Wahrnehmungsakt, ausgehend vom einzelnen Ich-Subjekt. Daher steht die Problematik der transzendentalen Wahrnehmung immer in Verbindung mit dem Problem der Individuation, der «Vereinzelnung».

Im Bereich der transzendentalen Ästhetik, d.h. ohne Subsumtion unter Kategorien (in phänomenologischer Analyse – ohne kategoriale Synthesis), wird nun das Problem der Individuation mit der Zeitordnung verbunden. Zum Beispiel, wenn wir einen Ton oder die Bewegung eines leuchtenden Punktes nehmen, also entweder auditiv oder visuell, können wir uns diesen Ton oder diese Bewegung als Eines geteilt denken. Diese Teilung konnte in Form einer fingierten Erfahrung vollzogen werden, aber die ‚wirkliche’ Teilung ist nur die Teilung nach Zeitmomenten. Die Zeit ist daher eine Zeitfolge – genau so wie bei Kant eine Form der Sinnlichkeit, die Form des inneren Sinnes.[16] Die Form der Sinnlichkeit bedeutet bei Husserl auch die Form «jeder möglichen Welt objektiver Erfahrung», notwendigerweise eine Anschauungsform. Dabei ist das Wort Anschauungsform in zweierlei Sinn gedeutet. Erstens ist die Anschauungsform und daher die Zeit «die notwendige Form aller einheitlich anschaulichen Gegenstände»[17]. Die Zeit «garantiert» die Einheit der Angeschauten. Und diese Einheit[18] der Anschauung, in passiv zeitlichem Zusammenhang, gehört zum Wesen jedes Wahrgenommenen, letztlich, zur Einheit eines Ich.[19] Der zweite Sinn der Zeit als Anschauungsform ist der einer zeitlichen Orientierung, in der jedes Wahrgenommene gegeben ist. Beide Sinne der transzendental-phänomenologischen Deutung werden in der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins entwickelt. Die zeitliche Form ist «einzige Form aller individuellen Gegenständlichkeiten»[20] die Zeitordnung ermöglicht den Zusammenhang der bewusstseinsmäßigen Gegenstände.

Die einheit der sinnlichkeit

Also, in der Idee der Umgrenzung der transzendentalen Ästhetik ist die Zeit als eine Form der Sinnlichkeit bezogen auf das Problem der Individuation. Die Zeit schreibt jedem Wahrnehmen eine Form vor. «Die immanente Zeit 'individuiert', so dass nacheinander auftretende Wahrnehmungen nicht identisch dieselben Wahrnehmungen sind und sein können»[21], ordnet also das Mannigfaltige des Wahrgenommenen. Damit sind verschiedene «Wahrnehmungstätigkeiten» möglich, die Modi der Aktivität und Passivität des Bewusstseins als wirkendes Feld des «Ich kann»[22] für dasselbe Ding. Ich kann z.B. visuell oder taktil perzipieren, näher oder weiter tretend, herumgehend etc. den physischen Blickpunkt wechseln. Jede solche physische Bewegung ist begleitet von Bewusstseinsakten, «Bewusstseinsbewegungen». Darum ist sie nicht nur eine Änderung physischer Bedingungen, sondern auch eine Wahrnehmungsmodifikation[23], zu der auch Intervalle, Erinnerungen des Gegenstandes («in der Form des Wiedererkennens») und Phantasieakte (als Reproduktion oder «freie» Phantasie) gehören. Und jede solche Bewegung zeigt «neue Strecken», neue Arten der Wahrnehmung desselben Dinges. «Jede Wahrnehmung lässt sich 'wiederholen'[24], solche Wiederholung bringt zur Aktualität verschiedene Besonderungen und Deckungen in der Wahrnehmung». Und das Nacheinander der Wiederholungen gründet ein Einheitsbewusstsein, denn das ist Wiederholung «der Selbigkeit», also die Einheit verschiedener Schichten oder Modi des Bewusstseins.

> «Das Wiederholungsbewusstsein ist eine ausgezeichnete Form des Identitätsbewusstseins, und dasjenige, in dem Identität ursprünglich konstitutiv gegeben ist, also die ursprüngliche selbstgebende Leistung dieses Bewusstseins».[25]

Solche Synthesis des Mannigfaltigen als eine vorlogische Leistung wird als die Einheit der kontinuierlich sinnlichen Wahrnehmung betrachtet.[26] Das ist eine gegenständliche Koexistenz, vor allem eine Verbindung, ein Zusammenhang, als gegenwärtiges Bemühen des Bewusstseins.

> «Ich muss zeitlich von dem Einen zu dem Anderen "hinkommen " können, von dem Früheren zum Späteren, und die Zwischenzeit muss gegeben sein können. Das ist nur möglich in der Einheit stetiger Erfüllung. Ebenso muss ich für eine Zweiheit von Dingen von dem Einen zum Anderen hinkommen können, von der einen konkreten räumlichen Gegenwart A zu der anderen konkreten räumlichen Gegenwart B, aber so, dass beides in eins Gegenwart, räumliche Gegenwart, koexistent ist und erfahren ist».[27]

Dieses Modell der Zeitlichkeit in der Wahrnehmung stellt die Frage nach der Einheit der Wahrnehmung, der ästhetischen Synthesis, die dieser Einheit zugrunde liegt. Beziehungsweise, die Frage nach dem «Übergang» zwischen zwei Zeitmomenten in dem Zusammenhang

«von dem Früheren zum Späteren», nach synthesierender «Zwischenzeit». Dieser Übergang nämlich ermöglicht die Einheit der Wahrnehmung und damit die Einheit des Dinges als wahrgenommenes. Es ist, als gebe es einen Grund dafür, dass ein Moment A stets in ein Moment B übergeht, und nicht umgekehrt, nicht B in A oder in A´. Diese Synthesis ist passiv und es ist freilich unmöglich, über die Gründe in der Zeitverbindung zu sprechen. Aber Husserl zeigt eine Möglichkeit der Frage nach «Kausalität a priori», die diesen Übergang begründet.

> «Freilich ich kann in der Apperzeption der gegebenen Welt und einer ihr nachgebildeten möglichen die Kausalität überall finden, und ich kann die Idee einer realen kausalen Welt in Reinheit bilden. Aber gehört Kausalität zum Apriori einer Welt in dem Sinne eines invarianten Bestandes, den keine mögliche Variation fortschaffen kann, wofern eben der Erfahrungssinn ‚Welt' und Realität in absolut freier Variation des Variierbaren erhalten bleiben soll?»[28]

Die Möglichkeit, dem Zeitbewusstsein kausale Eigenschaften zuzuschreiben, gehört zur Phänomenologie der Assoziation.[29]

Zeit und bewegung

Also, Einheit der Wahrnehmung und zeitliche «Kausalität» werden im Manuskript VII 14 zusammen mit der Konstitution der Bewegung betrachtet. Das Problem liegt, nach meinem Verständnis, in folgendem: Im Bereich der transzendentalen Ästhetik ist bekanntlich keine aktive Identifizierung des Dinges möglich, keine kategoriale Synthesis[30]; es geht nur um passive Synthesis, d.h. um Selbstgebung der Wahrnehmung. Das Ding ist in seiner Einheit wahrgenommen, und die einzige Synthesis, die diese Einheit fundieren kann, ist die zeitliche Synthesis. Die Zeitlichkeit als Form der Sinnlichkeit ist eine «Garantie» für die Einheit des wahrgenommenen Dinges und daher für die adäquate Wahrnehmung. Darum erweist sich das Problem des «Überganges» zwischen Zeitmomenten, der zeitlichen «Kausalität» als Problem der Dinggegebenheit für die Wahrnehmung, als Problem der Konstituierung des Dinges. Das Problem der Konstituierung des Dinges schließt ferner das Problem der Konstitution der Bewegung ein. Husserl fasst zusammen:

> «Das Ding konstituiert sich zunächst als Phantom... Das nächste wäre die Konstitution von Bewegung und Veränderung. [Mit der Bewegung] gewinnt jedes Phantom einen Horizont: die Möglichkeit "irgendwie" in Veränderung überzugehen».[31]

Also, erste «Stufe» der Konstitution ist das Phantom. Phantom[32] ist eine Gestalt, eine «bloße Einstimmkeit der aufeinanderfolgenden ästhetischen», «sinnlichen Wahrnehmungen», die «kein An-sich für irgendein Ding oder Dingzusammenhang»[33] gibt. Nur scheinbar ist das Phantom ein Produkt der Phantasie, die die Wahrnehmungsmodifikation «sinnlich» begleitet. Phantom ist ein sinnliches Schema des Dinges, zum Wesen des Phantoms gehört seine prinzipielle Unveränderbarkeit, es

ist unbeweglich, «ruhende Umgebung und in Bezug auf sie ein ruhendes Dingfeld».[34] Der Begriff des Phantoms ist nicht auf die visuelle Sphäre beschränkt, ein wahrgenommenes Ding kann als sinnliches Schema sein taktuelles Phantom haben. Und als unbewegliche Gestalt stellt sich das Phantom als ein «Ding» außer dem Dingszusammenhang dar.

In der Problematik der Konstitution des Dinges ist das Phantom also nur eine phänomenologische Stufe. Das Phantom konstituiert sich nicht selbstständig. Ein wahrgenommene «echtes» Ding konstituiert sich dagegen mit der Möglichkeit von Bewegung und Ruhe. Mit der Bewegung, wie es oben dargestellt wurde, gewinnt das Phantom einen Horizont und «verwandelt» sich damit ins Ding. Dieser Horizont ist zeitlicher Horizont (Erwartungshorizont), somit passive zeitliche Synthesis.

Wichtig ist, dass Husserl die Konstitution der Bewegung als solche thematisiert, also die Bewegung als Begriff, auf Grund dessen auch die zeitliche Bewegung gedeutet werden kann

> «Es muss sich erst Bewegung als Bewegung – als eine Wandlung, darin jede Phase eine momentane Ruhe ist – konstituieren, und die verschiedenen Phänomene, die als "Erscheinungen" von Bewegung, einer und derselben Bewegung fungieren, müssen erst Einheit gewinnen».[35]

Im Manuskript thematisiert Husserl ein wesentliches Prinzip als Kriterium für die Analyse der Bewegung im Rahmen der phänomenologischen Methodologie. Dieses Prinzip, das der ästhetischen Synthesis zugrunde liegt, ist die Identitätsausweisung. Es handelt sich um einen «Erfahrungssinn, der über alle Wahrnehmung, einzelne und beliebig zu vereinheitlichende, hinausgeht»[36], also einen Sinn, der allem Wahrgenommenen vorgeordnet ist. – Wenn etwas, Unbekanntes in die Wahrnehmung fällt, dann ist es ästhetisch (nicht kategorial) identifizierbar. Dass wir etwas erkennen, ist kein Produkt der freien Phantasie. Die Möglichkeit, etwas teilweise oder ganz zu identifizieren, gehört zur Natur der Wahrnehmung, als «Wahrnehmungsurteil». Die Wahrnehmung identifiziert und konstituiert mögliche Kenntnis, «das Unbekannte ist doch ein Erkennbares».[37] Das Wahrnehmungsurteil ist eine Präsumtion, das Unbekannte aufgrund möglicher gegenständlicher Erfahrung zu synthetisieren.

So funktioniert es in der Konstituierung des Dinges als Identitätsausweisung. Jeder nächsten Moment ist «erkennbar» und «identifizierbar», in der Wahrnehmung kehren wir in jedem nächsten Moment zu demselben Ding zurück. Das Ding bleibt identisch in jeder Phase der Wahrnehmung. Das bedeutet aber nicht, dass Identität eine Sammlung von Zeitmomenten wäre. Die Zeit ist nicht mathematisch, als eine Linie von Momenten gedacht, darum reicht ein quantitatives Schema nicht. Es geht um eine Art von Antizipation, d.h. um eine qualitative Bedingung sowohl für die Identität des Dinges, als auch für dessen Zeitlichkeit. Die Identitätsausweisung ist also von der Intensität der Wahrnehmung abhängig. Die Zeit ist eine «Gegenwärtigung», keine bloße Abfolge der Momenten, darum kann die ästhetische Identität des Dinges in den Graden der Intensität betrachtet werden.

Anmerkungen

1 A33 B49. Vgl. auch: «Dass die Zeit die Form des innern Sinnes sei, ist daraus zu ersehen, weil man sie zwar in Gedanken haben, niemals aber als etwas Äusseres anschauen kann so wie die Ausdehnung». S. 118 [432]. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: aus Kants handschriftlichen Anzeichnungen. Hrsg. von B. Erdmann. Neudr. der Ausg. Leipzig, 1882/84, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1992.

2 A34 B 50.

3 A32 B 49.

4 Dazu: Kern I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus.* Phaenomenologica 16. Den Haag, 1964. S. 29–33. Vgl. auch die Erinnerungen von E. Stein: «Die *Logische Untersuchungen* hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, dass sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantischer Prägung erschienen... Die *Ideen* aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken». Ed. Steins Werke. Bd. VII. Louvain, 1965. S. 174.

5 Kern, op. cit., S. 253–257.

6 Husserl E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Geneologie der Logik.* Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meuner, 1999. S.48.Vgl. auch: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie.* Hua VI. S. 100–101. Auch Ms. VII 14/89a – 89b.

7 *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie*. Hua VI. S. 101.

8 Ibid.

9 *Erfahrung und Urteil*. S.49.

10 Ibid.

11 Hua VI. S. 108.

12 Es gibt den Unterschied zwischen den Begriffen «Körper» und «Leib». Obwohl vom psychophysischen Gesichtspunkt ist die Sinnlichkeit allerdings mit dem Körper verbunden, Husserl benutzt den Begriff «Leib», um den phänomenologischen Unterschied zu betonen.

13 Ms. A VII 14/ VI.

14 Hua VI, S. 109.

15 *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*. Hrsg. v. P. Janssen. Den Haag, 1974; Hua XVII. S. 454. Vgl. auch Ms. A VII/2a – 3b.

16 Vgl.: *Erfahrung und Urteil*. S. 191–192.

17 Ibid.

18 Ibid. Vgl.: «Eine Einheit der Anschauung, ein einheitliches Zusammen anschaulicher Gegenstände.., das besagt also ... eine Einheit der Zeit, in der diese Gegenstände anschaulich beisammen sind» (S. 213).

19 Vgl.: «Einheit eines Ich reicht so weit und kann so weit reichen, als wir Einheit eines inneren Bewusstseins haben» (S. 193). Ibid.

20 Ibid. S. 192.

21 Hua XVII, S. 447.

22 Ibid., S. 448. Vgl. auch *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch. Hua IV. S. 257–260.

23 Solche Problematik finden wir auch in Ideen II als die Frage nach die Konstitution der «seelischen Realität».

24 Hua XVII, S. 449.

25 Ibid. S. 449.

26 Diese Einheit soll aber nicht als mathematische Kontinuität verstanden werden. So ist die Zahl bei Kant das Schema der Synthesis des Mannigfaltigen, und damit das Schema der Zeit (B 182). Im Manuskript VII 14

weist Husserl die Schwächen der Mathematisierung im Bereich der transzendentalen Ästhetik auf. Die mathematischen Ideen gehören zur Natur und zur naturwissenschaftlichen Weltstruktur. «Diese Idee ruht auf eine Idealisierung, auf Ideen der Unendlichkeit, auf der idealen Voraussetzung, dass eine Annäherung iterativ und in finitum möglich ist» (Ms VII 14/50a). Mathematisierung würde Idealisierung bedeuten: «Die mathematische Natur und durch sie vermittelt die mathematische Welt ergibt sich als eine ideale Möglichkeit für die gegebene Welt und für jede mögliche Welt überhaupt, die ihren konkreten Typus innehält» (Ms. VII 14/49b). Die Realität der Sinnlichkeit braucht die Vereinzelung, die Konkretisierung des Aktes und keine bloße Duplizierung der ideal-gleichen Gegenstände. «Jedenfalls kann innerhalb der transzendentaler Ästhetik und vor aller Idealisierung durch Unendlichkeit und Iteration ein universales geisteswissenschaftliches Apriori herausgestellt werden» (Ms. VII 14/50b). Synthesis des Mannigfaltigen vollzieht sich nicht durch eine fertige Schablone wie die Reihe der Zahlen.

27 Hua XVII, S. 453.

28 Ms VII 14/18b.

29 Vgl. Beilage XI zu § 26, Hua XI. Auch *Ideen II*, S. 259–260.

30 Vgl auch §§ 8, 9 *Ideen II*.

31 Ms. AVII 14/21a–21b.

32 Husserl beschreibt das bloße Phantom am Beispiel des Stereoskops. «Ein bloßes Phantom liegt z. B. vor, wenn wir im Stereoskop lernen, passende Gruppierungen zu körperlicher Verschmelzung zu bringen. Wir sehen dann einen Raumkörper, für den hinsichtlich seiner Gestalt, hinsichtlich seiner Farbe, auch hinsichtlich seiner Glätte oder Rauhigkeit und ähnlich geordneten Bestimmungen sinnvolle Fragen zu stellen sind, die also der Wahrheit gemäß Beantwortung finden können, wie etwa in den Worten: dies ist eine rote, rauhe Pyramide... Wir sehen eben kein materielles Ding» (*Ideen II*, S. 36).

33 Ms. VII 14/19b.

34 Ms VII 14/21a.

35 Ms VII 14/24a.

36 Ms. VII 14 /19a – 19b.

37 Ms VII 14/19b. Vgl.: «Es ist etwas, das wahrnehmbar war oder wahrnehmbar sein wird, Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung, die keine Phantasie ist, sondern einer durch empirische Präsumtion ausgezeichneten, präsumiert, auch wenn sie nie zu faktischer Wahrnehmung kam».

ON THE PLURALITY OF LIFE-WORLDS AND THE SHARED MEANINGS AMONG THEM

Leon Niemoczynski*

Abstract

An early project in Husserl's philosophical career was to integrate a phenomenological theory of intentional content with a logical theory of objective meaning. In this essay, I examine how Husserl's formal account of meaning established in the Logical Investigations (1900/1901) relates to an intentional and cognitive account of meaning found in his Ideas, Book I (1913). My analysis hinges on discussing how Husserl integrated his analysis of meaning-intentional acts, found in the Investigations, with a full-fledged theory of sense and meaning involving noetic and noematic correlation, found in the Ideas. On my view, Husserl's theory of meaning does not succumb to psychologism as many linguistic analysts have supposed because his theory is able to account for how senses of meaning are objectively given within various overlapping and encompassing life-worlds.

Keywords: Edmund Husserl, theory of meaning, life-world, logic, intentionality.

Husserl's philosophy is characterized by three stages. The first, known as the Halle period, was devoted to the study of logic and the philosophy of mathematics, most evident in the *Philosophie der Arithmetik* (1891). This period spanned the years 1886–1900.[1] The Göttingen period followed during the years 1900 through 1916, where Husserl formulated his idea of pure logic on the refutation of psychologism, arrived at an axiomatic understanding of mathematics, embraced logicism, and developed the various aspects of the phenomenological method.[2] The Freiburg period extended between 1916–1939. In this period, Husserl used his burgeoning phenomenology to explore an ontology of the life-world, embracing a social, cultural, and historical philosophy of consciousness and its essences. This essay focuses on the Göttingen period using the *Logical Investigations* and *Ideas* I, considering the changes after 1905.[3]

Husserl's account of sense and meaning was initially cognitively based. Although an accusation stands that he had succumb to psychologism during his early philosophical development, he had redeveloped his earlier thought in order to clarify and strengthen his various positions concerning the laws of logic and

* Leon Niemoczynski – Dr., Faculty of philosophy, Immaculata University (Pennsylvania, United States of America); niemoczynski@hotmail.com.

how they could be studied more thoroughly.[4] Thus, Husserl eventually rejected any traces of psychologism found in the *Logical Investigations.*[5] Husserl's phenomenology during the Göttingen period could be therefore considered a «realist» phenomenology specifically because his aim was to discover the pre-experiential and objectively applicable logical laws that have governance both over external material objects and the perception of objects; he chose *not* to focus on the psychology of mental thinking. Husserl would argue that one could discover a pure logic of thought based on looking at the universal ways mental events deal with the appearances of objects directly. In other words, he was concerned with the study of «phenomena» in the *sense* of the ways in which they appear in different forms of conscious experience. With this definition in mind, Husserl maintained that a science of logic would be able to secure the formal laws that apply to the experiences of sense and meaning within the consciousness of thinking beings.[6]

Husserl's phenomenological project was constructed in such a way that it was possible to maintain a balance between an examination of the structures of consciousness, language, logic, *and* the presentation of phenomena to individual consciousness.[7] As he saw it, phenomenology needed a way to describe given senses of meaning in a pure fashion and thus go beyond mere personal and psychological descriptions. Hence, by 1905 Husserl developed his *reductive method* in order to provide a way to bracket metaphysical questions of existence relative to personal presuppositions about the objects of experience. The reductive method could then reveal the logically objective structures of thought essential and most pertinent to all thinking beings. He went on to employ this method within the *Ideas I*. Yet, within the *Ideas*, especially in book I, the reduction would yield a theory that identified objective structures capable of providing meaning in any human experience – that is, in one's life-world [*Lebenswelt*], in addition to describing phenomenal objects themselves within one's own immediately given experience/an immediate meaning-world that remains part of the overlapping life-world. These objective structures manifest as Husserl described the essential intentional relations that human beings use as they intend objects.[8] Husserl's theory of meaning found in the *Ideas* thus seems to be fully compatible with the theory put forward in the *Investigations* if one takes into account the objectivity of meaning structures that permit an individual's conscious grasping of sense, as well as the essential features of intentional relations that must be in place for meanings to communicate sense [*Sinn*.]

It was Husserl's overall goal in this period to show how expressions have meaning (objectively speaking) and that meaning's objectivity could be secured by examining the structures of meaning-intending and meaning-fulfilling acts where these acts are found within the conscious experience of the intending human subject. Although approached from a *transcendental* standpoint, in the *Investigations* Husserl sought to show how one may *empirically* verify the content of a given meaning through the analysis of the meaning intending acts and their relations.[9]

Studying meaning within immediately presented empirical phenomena, then, reveals the system of ideal laws grounding meanings in general, and ideal meaning structures consequently may be detected. Thus, Husserl attempted to find the objective *foundations* that govern relations about meaning in general, and as explained by the concepts of logic through human intending.[10] What are these objective foundations that govern meaning?

Meaning can be divided into two parts. On the subjective side of an intending human consciousness is the act of expression, meaning-intention, and meaning-fulfillment.[11] On the objective side there are their respective contents of expressions, the meaning referred to, and the object referred to. Overall, the model would look something like below:

CONSCIOUS ACT INTENDED OBJECT

NOEMA
(object as intended)

Conscious acts are meaning intention and fulfillment, noetic and noematic correlate are placed in the middle, and intentional relation is found between act and object. Meaning is distinguished from object as different meanings can refer to the same object. For example, to use Husserl's notion, «The victor at Jena» and «The vanquished at Waterloo» both refer to the same object, but in different ways, as do «the equilateral triangle» and the «equiangular triangle».[12] A meaning refers to its object, or *referent*, through *the sense* [*Sinn*] of that meaning intended in a proposition, expression, or thought. Perhaps more clearly put, expressions have meaning but also refer to objects in the world through a given sense.[13] Having established what the model looks like generally, it is now possible to turn to *Investigation I* and *Investigation V*. The first part of *Investigation I* deals with meaning and expression as uncovered by the «Prolegomena to Pure Logic».[14] The second part deals with the ideality of meanings and intentional experience. Taken together, one can see how Husserl used a conception of logic to support his theory that there is a universal and logical meaning structure available through an analysis of intentional relations.

Like meaning, *noema* is an ideal entity. The connection between meaning and intentional act is given through mental acts of «internal» instances of meaning instantiation. Husserl called the acts meaning or sense [*Sinn*] «noema» and noema is the object «as intended».[15] Every act has a noema, is intentional, and is mediated by the noema. Thus, in the correlative sense, noema stands *between* the act and intended object. «Noesis» on the other hand is the configuring component of consciousness, or the complement of noema. More clearly put, *noesis* is the «how» or consciousness and *noema* is the «what» of consciousness.[16]

The development of an objective meaning theory begins with the noetic – noematic correlation and by establishing how the components

of intentive mental processes possess intentional correlates. These correlates stand together as features of human consciousness just as much as they are truly inherent to human thinking at its core, especially in terms of *apprehending* objects and *expressing* things about them.[17] Any thinking about objects and the meaning associated with them must be guided by these principles. When speaking about meaning and having the sense of expressions fulfilled, Husserl focuses on how noemata have «sense» in terms of applying to actual objects in comprehensible ways.[18] He states that every intentive mental process has its intentional object or its «objective sense»[19]. This intentive sense is fundamental to all consciousness and is essential to mental life. However, noemata cannot stand alone in the respect that sense must be bestowed by noesis; so they stand together in whatever specific sense moment where object is apprehended and meaning is conferred. Each moment must have both, as Husserl would later state «Thus, the eidetic law confirmed in every case, states that there can be *no noetic moment without a noematic moment, specifically belonging to it*»[20].

To identify «pure» noema, Husserl turns to judgmental processes. When a «meaning user» makes a judgment, there is the judgment and what the judgment is made about. There is a whole which is formed out of judgment or «the total What which is judged» in a certain mode of «giveness».[21] In other words, Husserl identifies noema as being the «sense in the How of its mode of giveness» which is what allows meaning to be meant unto an object.[22] Noemata therefore objectively belong to consciousness and each noema has its own sense. This sense has a core of characteristics that Husserl indentifies as the noema's «content»[23]. The intentive mental process has its relation to something objective in its consciousness *of* something; in this respect, through the sense of noema. Noema, taken in itself, has a sense by which it means and relates to the object and thus «sets up» meaning intention. Therefore, noemata exist as pre-experiential structures so that human beings *can* intend and mean unto things in a specific manner.

Husserl claimed that meaning indicates *something* to thinking beings (one might claim «only» to thinking beings given the meaning structure just discussed). He claims that signs for example, when taken in themselves, do not express anything.[24] Signs must fulfill an indicative function, i.e. to express or mean something to someone, so as to be considered an expression. The functions of expressions usually are descriptive of a «live function», which indicates relations of states of affairs, and a «motivational function», which expresses relations of indication present in judgment.[25] Such functions are certain facts of thinking which operate by certain laws in a «law determined ground»[26].

The language of a meaning-user, here read *conscious being* capable of apprehending (symbolic) expression, designates the meaning through *the use* of expressions, and this is possible because of the *intentional unity* found between the expression and the language or meaning user within a life-world. There is an immediate «world» created where the object or state of affairs is grasped or designated through the intended

use of an expression. There the language-user *means* to say this or that about the meaning object and confers an intention by *expressing* the meaning in some way. A «meaning world» is thus created within the life-world at large. One world *encompasses* the other. Expressions have a certain phenomenological and worldly character in that they are used to express a way of experience within one's own conscious experience of the self. Beyond the self and its monologue of intended meanings there exist encompassing ways of communicating, whether through concepts or symbols or spoken and written language – as well as other forms of communication may be taken into account in the expression of these intended meanings: gestures, non-verbal communication, aesthetic communications are found in the arts such as drama, dance, painting, poetry, and music, and a myriad of languages, symbolic expressions, and cultural semiotic codes come into play at this level of the life-world. Therefore, individuals are able to intend meaning through «meaning-intention» and have meaning fulfilled by «meaning-fulfillment» in personal meaning-worlds, and those worlds are communicated through an encompassing life-world.[27]

The objectivity of various meaning-worlds is established through the inter-subjective and overlapping nature of meaning-intending and meaning-fulfilling acts, as well as the mutual apprehension of what those acts intend. Meaning presents itself to be grasped *for* some mind.[28] Meaning-intention is the relation of the intended expression to its objective correlate (*Gegenstand*) whereas meaning-fulfillment appears as the act expressed. Every act is an «object directed» act and possesses the power to *direct* or *refer* the meaning within a particular meaning-world to its respective content apprehended in the life-world, thus distinguishing *what* someone is saying from what they are actually saying it *about*. As Husserl put it, «An expression only refers to an objective correlate *because* it means something, it can be rightly said to signify or name the object *through* its meaning»[29]. Every personal expression means or names *something* by indicating/referring/denoting *via* an objective sense. In simpler terminology, sense determines reference and every act intends an object.

It can now be seen how the relation of an object is constituted via expressions with reference from one meaning-world to another. However, this may pose an intentional problem if the object referred to is fictitious, imaginary, or a hallucination. Individuals can refer expressively within the life-world and it is not required that the referred-to-object actually exists as a materially present physical object. This means that meaning-users may use an intention referring to objects beyond the ken of any inter-subjectively validating life-world. Illusions, hallucinations, and acts of the imagination are examples of such a phenomenon. Yet this does *not* mean that if every expressive act intends an object then expressions referring to *non-existing objects* (non-standard epistemic objects, those produced by the imagination) *really do* refer to objects that exist «outside» of actual being or reality. Such was Kasimir Twardowski's and Alexius Meinong's interpretation of Husserl's theory of meaning-

intention and meaning-fulfillment. These two philosophers, curiously in the mutual lineage of Brentano, interpreted Husserl's theory to mean that it is possible to refer to objects beyond the real: actual *possibilia* existing outside of the realm of being, and these are what expressions refer to when inter-subjective validation of an intended meaning object fails. Jaako Hintikka's possible world semantics and David Lewis' possible worlds theory both revive this tradition, and in this case if they are correct, one might speak of Husserl's meaning theory erecting a *plurality of possible life-worlds* where these objects could exist. However, Husserl disagreed with Meinong's 1904 relational theory of objects for he claimed it is contradictory to maintain that non-existing objects *exist* extramentally.[30] Again, Husserl's reductive method collapses the distinction between what exists, and what «really» exists. Those suppositions are bracketed in the reduction.

Moreover, Husserl believed that it is actually irrelevant to consider the metaphysical baggage of an intended epistemic object if an intentional analysis is to be possible using the phenomenological reduction. Husserl is here concerned with how meaning objects are presented and grasped. He is not concerned in what special way they exist.

> «I have an idea of the god Jupiter: this means that I have a certain presentative experience, the presentation-of-the-god-Jupiter is realized in my consciousness. The intentional experience may be dismembered as one chooses in descriptive analysis, but the god Jupiter naturally will not be found in it. The 'immanent', 'mental object' is not therefore part of the descriptive or real make-up [*deskriptiven reellen Bestand*] of the experience it is in truth not really immanent or mental. But it also does not exist extramentally, it does not exist at all. This does not prevent our idea of the god Jupiter from being actual, a particular sort of experience. If the intended object *exists* [my emphasis] *nothing becomes phenomenologically different*».[31]

The phenomenological reduction would provide a uniform model for the analysis of experience by focusing on the immanent intention *as* the object is intended within «lived experience», or *Erlebnis*. Any question of intentional relation to *possible* objects in terms of their existence is bracketed. If meaning is identified with the objective correlate in an ontologically unrelated sense, then there is a contradiction of experiential terms. Such is the case of one epistemic object and its meaning directly contradicting another. For example, consider the proposition «A round square exists». Husserl's theory would posit an intention, but no correlate for the intention not even a non-existent correlate. His theory thus relates *the content* of the expression as a meaning-sense so that it exists in opposition to a meaningless-sense (or sense-less) expression. Simply stated: meaningless expressions do not make sense because they have no correlate. Yet, one must ask at this point: what exactly did Husserl mean when he used the term «sense» and how does that term relate to meaning within his general theory?

Husserl claimed that, «'Meaning' is further used by us as synonymous with 'sense'» [*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*].[32] He preferred to use the term «meaning» over «sense» only because objects *and* expressions are in question. A meaning contributes to knowledge through its actual use in relation to the meaning intended. Sense, on the other hand, appears to cover the entire «noematic» realm.[33] Husserl wanted to provide a degree of clarity between the act of meaning (referring/denoting) and meaning itself (sense), as well as the object referred to (referent). Having marked such a distinction, the second part of the *Investigations* deals with the ideality of the unities of meaning and the onto-logical guarantor of their sense.

Meaning, as we have seen, is an ideal unity to be grasped and given in expression against the multiplicity of acts found throughout various meaning-worlds. Expressions refer to their objective ideality by the presentation of meaning itself through intention and, although a meaning-user's saying of the meaning may vary, it in no way alters the objectivity of the fact that one is saying so of what is so. Thus, meaning is always a two-sided affair in that there is a correlation between meaning and its use with regard to what is found in the world.[34] Here another question arises: What then is the *intentional relation* with regard to the ideality of meaning just established, and how does Husserl introduce the noetic and noematic from the *Ideas* I to complete the model and deliver the sense of meaning? To answer such a question, I shall now introduce Husserl's phenomenology concerning *the experiences of meaning* so as to explore intentional content of its objective reference.

Husserl offered an account of experienced meaning where objects are «given» to experiencing conscious subjects; that is, his phenomenology described *how* we are aware of objects and *that* we can refer to them in some particular way.[35] Objects referred to are immediately presented in consciousness in terms of their intentional unity and can be connected by fulfilling intuitions. In this way, human beings deal with immediate and graspable objects. To deal with these relations, and also to deal with objects of reference and the unity of ideal meaning structures found in cognition, one must turn toward whatever has precedence over the variably mental so as to attain a pure description of what exactly constitutes those acts/relations character in *a priori* fashion. This is where, rather infamously, Husserl examined intentionality as a character of experience existing beyond the personally given life-world and posited a *transcendental* character for any meaning's significance. He did so to further explain his theory of objective meaning with respect to a sense giving logical structure.

The objective act – the character of meaning relations, Husserl claimed, is one that is precedent to the manner of personal presentations and judgments, although the objective character of meaning is only found within immediate intentional content. The relation of thinking to external and objective meaning object yields a relation of intentional reference, and it is through this relationship that thought refers to objective epistemic content and is able to re-present meaning and sense before

itself. Husserl would focus on the pure «essence» of these acts in what is known as the process of «Ideation», or the reduction of consciousness to its purely intuitive structures. In this way the individual subject passes from personal life-world to shared life-world, the experience of objective meaning included. Husserl clarified by saying:

> «Differently put in terms of pure phenomenology: Ideation performed in exemplary cases of such experiences and so performed as to leave the empirical-psychological conception and existential affirmation of being out of account, and to deal only with the real phenomenological content of these experiences yields us the pure, phenomenological generic idea of *intentional experience* or *act*, and of its pure species».[36]

The attention given to the presentation of phenomena, then, is not one that has a merely psychological aim in mind. Rather, the attention paid to phenomena, in Husserl's method, is radically different from that of Brentano's focus on subjective intention. Husserl's reduction acknowledges that thought is directed toward objects through personal experience and the intuition of that experience, but this «directedness» is used to find out what is intentionally present, and still further, it is used to examine the ideal pure species of the intention instantiated in the fulfillment of the intention within the acts of an intuiting consciousness. Again, it must be reiterated that this ideal sense or objective meaning content is anchored within a «supra» personal meaning-world: it belongs to the life-world. This is what Husserl meant by «intentional» sense, as contrasted to Brentano. Here it may be better to distinguish Husserl's intentionality from Brentano's by titling the former's «intensionality», where the former presupposes the latter's that is, the intentional is intensional.[37] Husserl's theory of meaning therefore acknowledges that intending objects and stripping away the variably mental yields a pure non-mental foundation for any possible meaning-world. It is thus possible to progress by Ideation through to the objective foundations for any and all possible meaning-worlds found within the life-world at large.

The «over reaching unity» of these acts is what Husserl, post-*Investigations* and most prominently in the *Ideas*, chose to investigate with his phenomenological method. As a conclusion, we should now note *why* he made the important transition from initiating research into the noetic and noematic correlate, as formulated in the *Investigations*, to outlining a phenomenological method for exploring the correlate, found in the *Ideas*.

It has often been criticized that Husserl's move from isolating the structures of intentionality to exploring their respective objective ideality (intensionality) was nothing more than a simple step in the «transcendentally ideal» subjectivization of consciousness. In a worst case scenario this move could lead to a manic case of solipsism that is not at all «logical», transcendentally established or otherwise. However, Husserl's project concerning intentionality was not completed until the introduction of the complementary noema found in the *Ideas* (for example, see the *Preliminary Remarks*, Chapter 3) and that both the *In-*

vestigations and *Ideas* must be taken into account if one is to develop an adequate theory of meaning in the Husserlian context. At least in the two texts that I have been using here, it appears that Husserl wished for his reader to focus on the relation of objectivity to the constituting subject and, in part, to examine what role meaning has in this relation specifically through the transitional steps that he outlined in one text, and then in the other. Thus he concluded: because every meaningful object is intended via sense, meaning is an ideal object whose immediately given experiences point the way toward the objectively ideal. So far as analytic theories of language have been concerned – G. Frege, S. Kripke, and D. Lewis included – the *ontological status* (read, the noematic sphere) of the objective sense-giving world has been nothing short of problematic, especially regarding possible world semantics and various theories of modal-logic. Within the scope of Husserl's model by contrast, intentionality (as intensionality) is non-problematic, especially with respect to its logical structure. In many ways, modern symbolic logic allows the anticipation of the intentional analysis that Husserl provided years before, especially before Russell's ventures into symbolic logic during the early twentieth century. Logic cannot stand alone on Husserl's model and it requires some sense behind it. A formal system of logic must have its use explained in terms of *what* is intended and *the manner in which* it is intended. The same applies for any language system under scrutiny.

To conclude: Husserl's introduction of the noesis and noemata in the *Ideas* and his model from the *Logical Investigations* establishes an objective foundation for thinking about meaning as such, and his integration of these two text's theories does not account for a drastic idealistic change in his thinking. It is, rather, a continuation of a project that sought to achieve knowledge of the objective foundations of meaning and sense in general. In Husserl's view, essential intentional relations found in cognitive life point toward the ideal unities of meaning-giving structures. His theory therefore does not fall prey to the accusation of «psychologism».

A final note. Many today still question the stability of Husserl's meaning theory, and even Husserl himself had forewarned the problems of phenomenology with respect to fashioning a theory about meaning and its objectivity among various and shared meaning-worlds, but he also offered his own potential solution:

> «At first, to be sure, the possibility of a pure phenomenology of consciousness seems highly questionable, since the realm of phenomenology of consciousness is so truly a realm of a Heraclitean flux… In spite of that, however, the idea of an intentional analysis is legitimate, since, in the flux of intentional synthesis (which creates unity in all consciousness and which, noetically and noematically, constitutes unity of objective sense), *an essentially necessary conformity to type* prevails…»

So, it seems possible, at the very least, to explore such an ideally objective terrain with a rigorous and presuppositionless scientific method that uses the concepts which phenomenology puts forward as inquirers

seek to unveil the essential structures to which all meaning-users must ultimately conform in their communicative practices. Husserl purported phenomenology to be the theory of a pure logical science, or the «science of science» so that one may secure, and then explore, these structures and the issues surrounding these structures, especially the issue of consciousness and its dealing with meaning. Husserl's method most prominently seeks to deal with ideal meaning objects that the mind intends and fulfills in acts, as I have discussed in this essay. In order to demonstrate the significance and success of his project, it may be helpful to note that there indeed exists an affinity between Husserl's first, fifth, and sixth investigations especially and the esteemed linguistic analyst Göttlob Frege's *Uber Sinn und Bedeutung* (1892). I mention this affinity only because these two thinkers possessed nearly identical theories about meaning, expression, and reference and both also had nearly identical thoughts about the nature, function, and appropriate uses of logic. However, one theory, in its completion, is riddled with paradox and problems, and the other appears relatively unscathed. If there is a rapprochement to be made between the linguistic analysts and phenomenologists, such a rapprochement would begin with these two figures, granted of course that any fruitful dialogue between the two schools of thought could be marred by two completely different sets of acceptable terminology. Such a conflict would inhibit meaningful communication between them. However, taking into account Husserl's theory that there *are* objective foundations for the shared meaning of meaning-worlds, an inhibited communication between phenomenologists and linguistic analysts is not an *impossible* form of communication. Husserl's theory, I think, demonstrates that point.

References

1 For a fuller account of the development of Husserl's thought, see: Mohanty J.N. *The Development of Husserl's Thought* // Smith & Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge UP, 1999. For a comprehensive account of Husserl's theory of meaning, see: Mohanty J.N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Niijhoff, 1969.

2 Haddock G.E.R. *To be a Fregean or to be a Husserlian: That is the Question for Platonists* // C. Hill, G.E.R Haddock (eds.) *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics.* Illinois: Open Court, 2000. P. 203.

3 See [LI I]: *Logische Untersuchungen. Vol. I* (Logical Investigations. Vol. I) originally published Hall: Niemeyer, 1900–1901; [LI II]: *Logische Untersuchungen. Vol. II* (Logical Investigations. Vol. II) originally published Hall: Niemeyer, 1900–1901; [ID I]: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Philosophie* (*Ideas: general introduction to pure phenomenology*) originally published Hall: Niemeyer, 1913.

4 Tito J.M. *Logic in the Husserlian Context.* Illinois: Northwestern University Press, 1990. P. 213.

5 LI I: PR, § 41–51.

6 Cf.: LI I: PR, § 11, 16.

7 Ibid., PR, § 4.

8 Tito, op. cit., p. 217.

9 ID I: § 27–32.

[10] Mohanty, J.N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*… P. 54.
[11] LI II: INV I, § 12.
[12] Ibid., § 12, p. 52.
[13] Haddock, G.E.R., op. cit, p. 33.
[14] LI I: PR, § 62–72.
[15] Ibid., § 1–12.
[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] See also: ID I: § 9.
[19] LI II: INV VI, § 1–12.
[20] ID I: 226.
[21] Ibid., p. 226–229.
[22] Ibid.
[23] Ibid., p. 228.
[24] Ibid., p. 226-228.
[25] Ibid., p. 88.
[26] Ibid., p. 323.
[27] LI II: INV VI, § 1–12 and ID I: 140 & 164. My allusion to Jaspers is here intentional. See the section on communication in *Philosophy*, transl. by E.B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969–1971.
[28] Moran D. *Introduction*, transl. J.N. Findlay // Logical Investigations. Vol. I. New York: Routledge-International Library of Philosophy New Edition, 2001. P. xivii.
[29] LI II: INV VI, § 1–12, also p. 322.
[30] ID I: p. 263.
[31] LI II: V, § 11, p. 558–559.
[32] ID I: p. 346.
[33] C.f.: Derrida J. *Speech and Phenomena, and other essays on Husserl's theory of Signs*, transl. D. Allison. IN: Northwestern UP, 1973. P. 19.
[34] Derrida, op. cit., p. 19–20.
[35] Dummett's characterization, found in: Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 110.
[36] LI II: V, § 10; ID I: § 10, 43, 67.
[37] Ibid., § 10.

WANDERING ACROSS THE FACE OF EUROPE

Gregory Cameron*

Abstract

«Wandering Across the Face of Europe» is a reconsideration of the Husserl's the Vienna Lecture in light of both its condemnation and in light of recent European and global history. The paper hinges on a reconsideration of the distinction between scientific medicine and the nature cure that opens Husserl's essay. The paper argues that it is only through relinquishing the objectivist desire for a natural science of human societies that the problems of the world can be solved. This relinquishing, it is argued, demands not a search for a better system, but the necessary condition of accepting responsibility for the effects of existing systems and the overcoming of the desire for a world wide system. Only through rejecting the objectivist desire for system can there be a true taking up of and a taking responsibility for the European tradition. The paper then involves a re-commitment to Husserl's notion of the essence of the European tradition.

Keywords: eurocentrism, tradition, human society, naturalism, objectivism.

Husserl's sole attempt to deal explicitly with what could loosely be called social or political problems, *The Vienna Lecture*[1], has generally been looked upon as something of an embarrassment. The lecture, while dealing with the much discussed European crisis, is said not to live up to the rigour and insight of the *The Crisis of European Sciences*. In the following, I will explore the possibility that part of the reason behind responses to the Vienna Lecture has to do with the way it is written. *The Vienna Lecture* has been attacked in one way or another since its publication. *The Lecture* has been called anachronistic, Eurocentric, and naive, it has been condemned both for its particularism and for its universalism. These negative and contradictory readings indicate the possibility that there is far more going on in the lecture than is generally assumed.

Husserl is not often considered a subtle writer: difficult, even obscure at times, but rarely subtle. This has led to some rather hasty interpretations. The most obvious misinterpretation emerges out of the assumption that his work develops in a simply linear fashion. Husserl himself spoke of the zigzag method, in

* Dr. Gregory Cameron teaches part-time in Cultural Studies and Communication Studies at Wilfrid Laurier University in Waterloo, Ontario; grcameron@wlu.ca.

and out of the natural attitude; more significantly, the work often back tracks, generating layers of analysis rather than cumulative developments. It is often necessary to reread earlier descriptions in order to get a full sense of what is being described. This is particularly true of the introduction to the work. The introduction, necessarily, occurs in the natural attitude prior to the phenomenology proper; as a consequence its meaning is transformed by the movement into the phenomenological attitude. These general remarks are emphatically true of *the Vienna Lecture*; the structure of the essay, rather than being naive or simplistic, is extraordinarily complex and as such offers itself to a number of possible interpretations.

A couple of common misinterpretations illustrate the point I am making and help us clear a way into the lecture proper. The first one concerns the charge of Eurocentrism. *The Lecture* is Eurocentric. But this Eurocentrism plays a role in the text that cannot be reduced simply to Husserl's prejudicial attitude towards non-Europeans. As it will become clear as we proceed the references to non-Europeans do not indicate the superiority of the Europeans. What at first appear to be Eurocentric pronouncements are on closer analysis condemnations of Europe. There is a polemical aspect to Husserl's essay that is thinly veiled behind an apparent Eurocentrism.

The decisive point here is that Husserl privileges the essence of Europe, not Europe. The essence of Europe is not manifest in Europe at the time Husserl is writing – this is the crisis. This point should be self-evident. Nonetheless, in order to see this, the lecture needs to be appreciated in two registers simultaneously. On the one hand, there is the naturalistic register. Here Husserl appears to be repeating the general views of the Europe of which he is a part. He appears to be repeating the general Eurocentrism of the Europeans, most notoriously the Germans, in the 1930s. On the other hand, there is the phenomenological register. This is much more difficult to appreciate. What tends to be read is the naturalistic account which constitutes the surface of the lecture, what is missed is the subtle, but no less apparent phenomenological level. Two points here as initial guides to our reading: first the essence of European culture has nothing to do with the geographical location known as Europe. Husserl makes this explicit in two ways, with each way manifesting at least two modalities. First, and this is the polemical aspect of his writing, the geographical location known as Europe need not manifest the essence of Europe. This non-manifestation of the essence is present both in the example of the Gypsies, one of the most notorious examples in Husserl's essay[2] and the naturalistic example, and in the effects of the crisis, this is the phenomenological example. The misinterpretation here has to do with understanding of the Europeans as somehow distinct from the Gypsies. The Gypsies are the example that Husserl uses in order to elicit the sense of the crisis. The second point to be made with respect to geography is that the European essence exists outside the geographic locale known as Europe. This again is manifest in two ways, in the naturalistic sense that the Americas belong to Eu-

ropean culture, and in the phenomenological sense that the essence of Europe concerns the universal and thus need not have anything to do with Europe whatsoever, this latter sense is also manifest in the fact that the universal is inherently and by definition exportable. The essence of Europe concerns the discovery and pursuit of the universal – not merely in terms of universal truths, but in terms of the discovery of the attitude appropriate to the pursuit of the universal. As we shall see, the essence of Europe is not the discovery of truths, but the discovery of infinite tasks within the theoretical attitude.

The second guide to our reading is the fact that the essence and the crisis are historically coterminous, or rather the crisis is historical and the essence is ahistorical and universal, albeit having a discernable origin – the ancient Greece of the philosophers.[3] This origin may well be disputed, but the dispute misses the point. The dispute over origins returns the question of the essence to the naturalistic register. The example of Greece, in Husserl's text, reveals the tension between essence and crisis. In the naturalistic register Greece is the origin of the European tradition, in the phenomenological register this origin is purely contingent and nothing essential. As in the *Crisis* itself, it is the relation between these two registers, the phenomenological and the naturalistic that constitutes the way into phenomenology and reveals the nature of the crisis. Phenomenology emerges out of and is always already threatened by the natural attitude.

In turning to the Lecture itself we get a clearer picture of how the zigzag method works. The Vienna Lecture begins, after indicating that it will be concerned to elucidate the theme of the European crisis, with a distinction between scientific medicine and the lore of the nature cure. Science, Husserl indicates, has been able to take great leaps in the prevention and cure of bodily ailments, going beyond the traditional cures that arise out of the common life of the people. The sciences of the body are themselves based on the fundamental sciences of nature – physics and chemistry. After indicating this distinction, Husserl asks why there has been so little success in the so-called humanistic sciences: why has there not developed a scientific theory of human societies to parallel the scientific theory of human bodies? He proceeds to present an explanation from the perspective of the natural sciences. The basic explanation is that since societies are made up of individuals and since individuals are such complex organisms, science has not yet acquired the degree of theoretical insight to be able to generate a theory of the enormous community of individuals that make up human societies. The absence of a natural theory of human society is a result of the fact that scientific theories of human being are still in their infancy. There is no end of nature cures, but a truly scientific theory of human society has yet to emerge.

There is a tendency to read this argument in Husserl's voice, as if Husserl were endorsing the claims that he is presenting. Husserl, however, begins the discussion of the distinction between nature cures and medicine by speaking of what is familiar to all; at the moment he mentions the crisis he writes: «The European nations are sick; Europe itself

it is said is in crisis»[4]; when he turns to the scientific explanation for the absence of a medicine of human societies he refers to «those familiar with the spirit of the modern sciences». At each point he speaks in the voice of everyone, and not in his own voice. The usual reading seems to be determined by two points. It is assumed that in generating the distinction between nature cure and scientific medicine, Husserl is clearly on the side of scientific medicine. Moreover, since, after making the distinction and applying it to the context of European societies, Husserl never again brings up the issue of the nature cure, he has been read as presenting a scientific theory of society that rights the wrongs of previous attempts to generate such a theory.

It seems to me, by contrast, that the introduction to Husserl's Vienna Lecture should be read, not as a presentation in Husserl's phenomenological voice, but as a presentation of the natural attitude towards society and social problems. The distinction between nature cure and scientific medicine, familiar to all, should be understood as the beginning of a classic example of deconstruction. In the context of the parallel between medicine and society, Husserl adopts neither the position of the nature cure nor the position of scientific medicine. But he explicitly argues against the relevance of the scientific position, leaving out of the discussion altogether the relevance of the nature cure. But the distinction hangs over the entire lecture. To see this we need to hear what Husserl says about the nature cure: the nature cure, Husserl informs us, «arises in the common life of the people out of native experience and tradition», he even puts quotation marks around the expression nature cure, speaking of it as the «lore of the *so-called* nature cure»[5]. The familiar and natural distinction, that what we need is a scientific theory of society and not more nature doctors, is the source of the crisis. But in the process of deconstructing this distinction the terms themselves go through rather a profound transformation.

Nonetheless, this is not how the lecture tends to be read. The references at the beginning of the lecture to the «common life of the people», «native experience» and «tradition» tend to be ignored, despite the fact that they but not the scientific theories of the body are the key to the entire essay. The key to the solution of the European crisis is not the development of more scientific theories of society, but a greater attention to the European tradition. Thus when Husserl writes that «the whole way of thinking that manifests itself in the foregoing presentation [rests] on portentous prejudices and, in its effects, itself [shares] in the responsibility for the European sickness»[6], we should take him at his word and assume that he is not merely referring to the scientific argument, but also to the distinction between nature cure and medicine in its relevance for theories of society. The key to society and its health is tradition.

Husserl, of course, does not mean that we should return to the age of the nature cure. The turning point in the essay occurs when Husserl, like so many relativists, points out that natural science and its off-shoots themselves belong to the European tradition, that the natural sciences have to be understood as accomplishments of European culture and that

it is «absurd and circular to want to explain the historical event 'natural science' in a natural scientific way»[7]. In speaking of the natural sciences we are speaking of something that emerges in the common life of the people, out of native experience and tradition, but this does not mean for Husserl that the natural sciences are simply reducible to any other cultural product. Husserl does not share with the relativist the belief that because all products of human thought are cultural they are all merely cultural and thus there is no means of discriminating between them. The mode of proceeding that equates natural science with all other cultural products, the route taken by the so-called relativist eliminates distinctions by presupposing the universality of cultural products. The relativist does not indicate that cultures have different modes of being in the world, but rather reduces all differences to manifestation of the same. The relativist position is a paradoxical naturalist position that leaps to the universal in a profoundly non-reflexive manner, granting all cultural products the same value.

To reveal the duplicity of the relativist's position, Husserl brings up the example of those who claim that philosophy itself is universal. All cultures, it is said, have a philosophy (here we could extend this argument to politics, economics, religion, etc) and there is no means to judge between these philosophies, each is a manifestation of a universal characteristic of human being or of human communality. To speak in this way, Husserl insists, is to interpret the non-European in a European manner[8], it is to project explicitly European categories of thought and social life onto the non-European. For Husserl, the distinction between cultures is presented as indicative of the superiority of the essence of Europe. There is little indication in the lecture as to how this evaluation is possible from within the phenomenological epoch, but then perhaps this is not the point. The evaluation, today, is clearly inappropriate. Again, however, we need to understand Husserl's argument in two registers. In the first, Husserl is making the essential point that different cultures are not reducible to the same, that we should not project our European categories onto the other, an action that both distorts the other and conceals the essence of our own cultural products. This projection is a consequence of what Husserl in the lecture refers to as objectivism. In the second register, he is making the far more important claim, given the context in which he is writing that the European tradition should not be taken for granted. Traditions are neither universal nor natural. A tradition demands responsibility and vigilance. What is essential in the cultural context is not necessary. A misunderstanding of the tradition can have devastating consequences for the society in which the tradition is manifest and to others who are subject to these misunderstandings. The polemical aspect of Husserl's argument motivates the references to other cultures. The references reveal European culture at the same time as they reveal the sense of the crisis. The reference to other cultures is not meant as a denigration of the other, but as a judgment about Europe. The reference to Gypsies in fact takes on a twofold significance within this polemic. On the one hand, they are an example of the non-European

within the geographic borders of Europe as already mentioned; on the other hand, they are an indication of the Europeans themselves under the conditions of crisis. What differentiates the two, the Europeans and the Gypsies, is not that the Europeans are superior to the Gypsies, but that the Gypsies retain their traditions despite their wandering across the face of Europe, while the Europeans have lost their tradition. The nature cures of the various fascist and communist parties are indicative of the lost wandering of the Europeans. The reference to the Gypsies, in other words, evokes the Europeans; the polemic counters the natural attitude, the presuppositions and the prejudices of European thought.

The Europeans are becoming non-Europeans. This, it seems to me, is the polemical backbone of Husserl's argument. The non-Europeans, Husserl suggests, when they have appreciated what is essential in European culture desire to Europeanize themselves, but no European would desire to turn him or herself into a non-European, and yet this is precisely what the scientists of culture are demanding. The charge of Eurocentrism against Husserl is correct, but one needs to understand this Eurocentrism in a phenomenological register. So when Husserl is speaking about Indians who desire to Europeanize themselves, he also makes explicit that these Indians also want to preserve their cultural specificity.[9] European, in the context of Husserl's lecture, does not refer us to some specific manifestation of European culture. The Indian, when he or she has understood Europe essentially, does not desire to adopt English or German culture. The German or English when they have understood Europe essentially cannot confuse this essence with Germanness or Englishness. The German and the English are the superstructure with respect to the essential base. The threat is not the Europeanization of the globe, but the misidentification of the superstructure with what is essential. It is precisely this misinterpretation that we have seen manifest over and over again during the last few hundred years precisely in Europe, and increasingly throughout the world as a consequence of a misappropriated Europeanization and a misrepresented European culture (brought about, of course, by conquest, colonization and «economic rationalization»). And it is against this that Husserl is writing.

But what then is the essence of Europe and what are its social and political implications? For Husserl, the essence of Europe lies in the discovery of the theoretical attitude, the attitude that manifests itself in the scientific medicine that opens the lecture. But the theoretical attitude is not sufficient for understanding the essence of Europe. Understanding the theoretical attitude as what constitutes the essence of Europe is the error made by Marx and his followers. The theoretical attitude is far too easily naturalized. The result of this naturalization, objectivism and positivism, mistake the results for the attitude. What is not appreciated is that the theoretical attitude insofar as it is an attitude opens itself onto the infinite. Within the theoretical attitude there can be no such thing as an absolute truth. Moreover, the theoretical attitude is not a method but rather the condition of possibility for all consideration of method. More specifically, the phenomenological reduction is not a method: to

claim this is to relativize the reduction, as if it were merely one approach to the question of essence. The reduction is a transformation of attitude that makes access to the world as the thematic horizon of all cognition possible. The essence of Europe is the discovery of infinite tasks, which means the discovery of the reduction whether explicitly thematized or not.

For Husserl, it is the discovery of infinite tasks that constitutes the fundamental argument against naturalism and objectivism. The scientists of culture and society have fundamentally misunderstood this aspect of the European tradition. Moreover, they, like those who adopt specific European cultural forms, have misunderstood the transformation of attitude that lies concealed in the European tradition. The culture of Europe is not European at all, precisely because what is essentially European puts into question and refuses to commit to absolute judgments everything that manifests itself as European culture, this refusal to commit to the particularities of the tradition in any absolute sense is the essence of Europe. Husserl writes:

> «If inadequacy announces itself through obscurities and contradictions, this motivates the beginning of a universal reflection. Thus the philosopher must always devote himself to mastering the true and full sense of philosophy, the totality of its horizons of infinity. No line of knowledge, no single truth may be absolutized and isolated. Only through this highest form of self-consciousness, which itself becomes one of the branches of the infinite task, can philosophy fulfill its function of putting itself, and thereby genuine humanity, on the road [to realization]. [The awareness] that this is the case itself belongs to the domain of philosophical knowledge at the level of highest self-reflection. Only through this constant reflexivity is philosophy universal knowledge».[10]

These words can be read in two ways. On the one hand, they can be read as if the truth were to be achieved only as the result of infinite striving. This is the understanding that lies at the heart of Derrida's deconstruction of Husserl's phenomenology. The key to Derrida's reading is that the claim cannot be subject to the phenomenological principle of principles.[11] On the other hand, the claim concerning infinite tasks could refer to the necessarily interminable reactivation of established truths. In the *Origins of Geometry* it becomes clear that Husserl is not only referring to an infinite striving, but also to the necessity of perpetual reactivation, a perpetual vigilance and responsibility with respect to what has been established.[12] Both ways of understanding infinite tasks can be understood with reference to anti-naturalism, but it is only the latter that has a clear reference to the potential slip into the naturalism of established facts. Even an absolute truth can become naturalized, the essential anti-naturalism of phenomenology demands the reactivation of even established truths, and this reactivation necessarily has the capacity to reveal the evidential lack of even that which has been most emphatically established. Nonetheless, reactivation brings about the necessity of a constant reactivation of the tradition of theoretical insight.

The necessary reactivation of even established truths constitutes the core of Husserl's phenomenology from the perspective of social theory. But this reactivation must itself be prevented from becoming merely mechanical; the reactivation must arise out of a suspension of the very beliefs that are to be reactivated. It is this suspension that constitutes the essence of the European tradition. Any belief that begins to be absolutized, even the belief in rationality or in phenomenology itself, must be reactivated. Indeed, this reactivation has to penetrate even into the most basic assumptions about human communality and tradition. Within the natural attitude, communality and tradition invariably refer to a certain repetition and persistence. But for Husserl, the condition of social life no longer lies in the past, in the perpetual repetition of ideal conditions, but in a striving towards a future ideal which is, at any given time, the infinite horizon of our striving. This striving, coupled with the notion of reactivation, renders every achieved truth merely relative with respect to the universal. It is as such that phenomenology constitutes an attitude, rather than a method, an attitude that has the power, as the *Crisis* makes more emphatic, to transform the very nature of the life world.

In presenting Husserl's argument in this fashion we are already within the domain of a particular political tradition. Husserl's argument implies certain liberalism. Nonetheless, this is not a liberalism predicated on inherent virtues or self-evident truths. Rather this is a liberalism predicated not on a theory of the individual, but on a distinct theory of human community and tradition. The deconstruction of the distinction between scientific medicine and the nature cure generates a new understanding of the expressions «common life of the people» and «tradition». In part this idea of common life of the people must be understood through a consideration of the crisis. According to the *Vienna Lecture* the crisis in its most general terms is objectivism, an extension of the persistent critique of naturalism that begins with the critique of psychologism in the *Logical Investigations*. In the context of the Vienna Lecture the critique of objectivism refers implicitly to totalitarianism in both its Marxist and Fascist forms and to the previously dominant liberalism. The critique of natural science implicitly refers us to the naturalism and objectivism of the dominant social and political forces of the day.

The basic concept of objectivism assumes that humanity is subject to objective rather than subjective, or what Husserl calls spiritual forces. Objectivism turns its face away from the subjective conditions of possibility for natural science, for knowledge of history or society, and takes the objective as the condition of existence for human sociality. Husserl's anti-objectivism refers, in other words, to any and all materialism in social theory and as such it refers to any social theory predicated on the privileging of the objective, whether it be the body, the nation, history or wealth, and as such it relativizes any and all social institutions. No social formation, no social institution can be considered anything but relative with respect to the absolute, the infinite task of human communalization. The opening onto infinite tasks that characterizes philosophy, ren-

dering all truths merely relative with respect to the universal, is reflected in the domain of politics and society. Moreover, any and all social theories predicated on natural or objective assumptions, which concern race, nation, biology, history, material wealth, rights, intrinsic goods, etc. are necessarily to be viewed with suspicion, if not with outright hostility. There is a clear tendency towards pragmatism here, but Husserl's pragmatism is the pragmatism of the spirit and not of the body. Indeed, the fact that Husserl's social theory can only ever have tentative recourse to the facts, to the objective conditions of existence, reveals not a simple pragmatism, but an infinite responsibility. The recognition, indeed, the necessity, of the relativity of all truths demands not the relinquishing of the truth, but a perpetual and interminable commitment to the truth. Husserl's relativism is not an objectivist relativism that declares all truths of equal value, but the relativism that judges all truths in relation to an infinite ideal from the perspective of the infinite responsibility.

It is in turning to the spiritual as opposed to the objective that Husserl's argument opens itself up again to the charge of naivety. All human societies are predicated on the satisfaction of basic needs. This is a truism known to both capitalism and communism. How these needs are to be satisfied and the correct or best institutional framework for the satisfaction of needs is what is in debate. The difficulty here however is that both capitalism and communism (and indeed fascism) understands the framework as itself belonging to the logic of needs and not to the knowledge and attitudes of the community itself. The fact that needs are to be satisfied is not what is significant for social well-being, what is significant is the accumulated knowledge of how those needs are best to be satisfied. To put it in another way, the possibility of well-being is not contained in the necessity of the object, and the naturalized belief that this is the case leads to the mistaken belief in a mechanized social system which functions merely according to the administration of a rule. In both liberal and communist societies there is an assumption that the intentions of the individual undermine the well-being of the system. The individual, in order to be free, must submit him or herself to the system. The system itself, it is assumed, emerges out of the nature of things and not out of past or present processes of conceptualization and traditionalization, and will run on its own unhindered if only individuals properly submit. In this we can appreciate the necessary condemnation of the natural sciences as a model for the science of human community. By contrast within a phenomenological social theory the object rather than being the source of the process is the resistance to the process that constitutes the infinite task. The moment the theory itself comes to take on the force of the object to be accommodated we have entered the world of the natural attitude and diminished responsibility.

A phenomenological social theory, in other words, must persevere in its perpetual responsibility to the community, to the tradition and to the object. The object here needs to be thought not merely as that which is given, but more importantly as that towards which the tradition and the community is directed. The object as that which is given is

the perpetual threat to the object as that towards which we perpetually strive; the object as it is given, especially when that object comes to be theory itself, has the potential to close the community off to the recalcitrance of the object of its striving. An infinite responsibility demands an infinitely open horizon of striving and this means an infinitely open attitude towards the surrounding world which includes the world as it is described by the natural sciences. A phenomenological social theory, in other words, insofar as it accepts the task of the universal, the infinite striving of the theoretical attitude, must avoid at all costs the sedimentation of social theory, and this means the perverse assumption of a universal theory applicable to all and every surrounding world. The sedimentation of social theory into laws corresponding to natural laws and the assumption of such a possibility is the relinquishing of the European tradition and not its fulfillment.

Social and political theory take on responsibility at the moment it takes responsibility for the European tradition, the tradition out of which the possibility of social and political theory emerges, and subjects that tradition to a sustained and interminable critique.[13] In taking this responsibility however one cannot simply assume that one is therefore challenging, «resisting», that which at present brings about the horrendous conditions of suffering we are witnessing as a consequence of the globalization of the European tradition, rather in taking this responsibility one is taking up the responsibility of the tradition in its essence. The critique of the handed down and sedimented presuppositions of the tradition is not a stepping out of the tradition, but a taking up of the tradition in its essence. In this sense there is a radical conservatism inherent in Husserl's thought. To do otherwise than to accept this task of taking up the tradition in its essence is to again submit to forces of mechanization, of naturalism and objectivism. But it must also be understood that it is only in taking responsibility for the self and the tradition that one can respond to the other. I am not responsible for the other; I am responsible for my actions and the actions of my tradition and their effects on the other. In our feigning responsibility for the other, we risk doing no more than relinquish our own responsibility in the suffering of the other. That the western world is today not in a state of profound upheaval is indicative of the power of the forces of naturalism and objectivism. A crisis perhaps, but not yet a shouldering of the burden of responsibility for our actions.[14] It is clear, however, that Husserl did not take into account, for understandable reasons, the possibility of the naturalization of infinite tasks without ideal. The naturalization of capitalist economics and liberal democratic politics has resulted in an infinite task which has shunned the idea of the horizon of communal striving. This infinite task without ideal is the negative side of the essence of the European tradition or rather it is the naturalization of the theoretical attitude and the infinite task. As such it is also the naturalization of responsibility. No longer is responsibility the responsibility for the essence of tradition or for the claims to truth one makes or the knowledge one forces on others, today responsibility has become responsibility for the other within the

confines of an infinite task without ideal, something that verges on cynicism.

Husserl's anti-objectivism, as the basis for his critique of the social and political conditions of the 1930s, is clearly in opposition to any form of materialism, be it of the communist variety or the capitalist: any materialism, insofar as it is predicated on the finitude of nature, necessarily degenerates into a system and as such necessarily becomes totalitarian and can only result in intolerable suffering, if not for all then for the majority. Only a social or political theory that opens itself through infinite responsibility onto the infinite task of anti-naturalism and anti-objectivism can manifest the common life of the people, and this means the people of the world, in a philosophical communality (not it should be stressed «community»), and can thus fulfill the essence of European humanity. Nonetheless, it is clear that such an understanding of communality, of common life of the people, cannot be reduced to naturalistic or objectivist notions of humanity or community. A community is not the sum of people, nor is it the sharing of beliefs or expectations. Community in the objectivist sense is merely a process of exclusion, a being together in opposition. The opposition of the community is predicated on objectivist presuppositions, it cannot be based on the recognition of either responsibility or infinite tasks. The naturalist concept of the community is predicated on the experience of the other from within the natural attitude, the other is experienced as another body, as strange or as familiar. Familiarity is thought either within the limited sense of recognition or in the extended sense of commonality both thought according to determined and objective criteria. Neither of these modes of thinking otherness can be maintained from within the phenomenological attitude and neither can become the basis for the politics predicated on infinite tasks or an infinite responsibility, the twin poles of a phenomenological politics.

Communality, rather than being predicated on the exclusion of the other and the discovery of identities, is the opening of the tradition onto the horizon of the universal horizon. As such it involves commitments, but without determinate contents; it involves determination, but a determination that must be perpetually vigilant and infinitely responsible for its determination. It involves a coming together through commitment and determination, but it also demands from within this coming together that each and all retain a responsibility for the specificities of tradition. Communality demands a perpetual vigilance against the objectivization of theory, of the specific knowledge that emerges through the specificities of tradition, of the translation of knowledge into an object to which we must submit. Communality, as the infinite task within the common life of the people and not only people, demands the perpetual critique of existing knowledge and norms and a perpetual resistance to the tendencies towards naturalization.[15]

References

[1] *The Vienna Lecture*, also known as *Philosophy and the Crisis of European Humanity* // Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. P. 269–299.
[2] *The Vienna Lecture*, p. 273.
[3] Ibid.
[4] Ibid., p. 270.
[5] Ibid., p. 269.
[6] Ibid., p. 272.
[7] Ibid., p. 273.
[8] Ibid., p. 285.
[9] Ibid., p. 275.
[10] Ibid., p. 291
[11] For an excellent discussion of Derrida's relation to Husserl, see: Lawlor L. *Derrida and_Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
[12] *Origins of Geometry* in: Husserl, *The Crisis*… Op. cit. P. 353–378.
[13] *The Vienna Lecture*, p. 283.
[14] Nowhere is the paradox of naturalism more evident than in the so-called environmentalism which has become increasingly significant in Western societies. An increased and increasing recognition of the effects of human activities on the ability of the earth to sustain human life has occurred at the same time as an increase in building of single family dwellings and the production of a society increasingly dedicated to the use of the automobile. The demand for low energy consumption, centralized, high-rise accommodation has not experienced the same kind of boom. The goal is to sustain present conditions through a fix that emerges through the political and economic systems that are already in place. As we recognize that our very being is intimately tied to the well-being of the planet we become more and more fixated on the naturalized systems which we have created. That people can be demanding tax cuts when the world is in the condition it is today is one of the greatest perversions of human history. No doubt it will not be long before sustaining this attitude will no longer be possible.
[15] *The Vienna Lecture*, p. 283.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ В СВЕТЕ КРИТИКИ ОЙГЕНА ФИНКА И СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ

Анна Шиян*

Abstract

The article considers Fink's interpretation of Husserl's philosophy and it is compared with some modern approaches to Husserl's philosophy. According to Fink the primary goal of phenomenology is the research of one real – visual environment – by means of the other real – transcendental consciousnesses. The author considers that Fink's understanding of Husserl's philosophy corresponds to the certain strategy of the phenomenological researches directed at studying of experience of ordinary consciousness and experience of a daily life. For example, a modern Russian phenomenologist V.I. Molchanov adheres to this strategy. The article analyses also the other understanding of phenomenology according to which phenomenology is the general non-contradictory exact science based on the research of the transcendental consciousness. In this case the visual environment is reduced and forgotten, and the phenomenologist deals only with the world legally constituted in consciousness. The author of the article tries to show legitimacy of both approaches basing on Husserl's texts. Thus the special attention is given to Fink's explanation and interpretation of transcendental phenomenology in the *VI Cartesian meditation*.

The author tries to show that Fink distinguishes important methodological moments in Husserl's phenomenological analysis on which the founder of phenomenology did not fix his attention. First of all, it is a question of special, «intermediate» status of the researcher who carries out phenomenological reduction and of conditionality of the phenomenological research itself by means of the natural aim. The author also addresses various problems of the phenomenological approach and considers the ways of their solution from the point of view of the designated approaches to phenomenology: to the problem of reduction, the motive of transition into the phenomenological aim, to the concept of «an exact science», to the problem of the existence of the world.

Keywords: transcendental phenomenology, natural and phenomenological attitude, transcendental subjectivity, phenomenological reduction, constitution, experience of consciousness.

* Анна Шиян – кандидат философских наук, доцент философского факультета РГГУ (г. Москва, Россия); annasamoikina@mail.ru.

Цель данной статьи не только рассмотрение финковского понимания феноменологии и некоторых современных подходов к философии Гуссерля, но и выявление ранее неэксплицированных предпосылок гуссерлевской феноменологии и обозначение направлений решения ее проблем с точки зрения различных пониманий феноменологии. Исходя из изложенных целей, данное исследование можно разделить на *три части*. В *первой части* рассматривается финковское понимание основной задачи феноменологии Гуссерля, а также подходы к феноменологии некоторых российских исследователей. Во *второй части* статьи анализируется, на каких предпосылках философии Гуссерля основывается финковское понимание феноменологии. В *третьей части* конкретизируется финковское понимание феноменологии Гуссерля, то есть рассматривается, каким образом, по Финку, феноменолог может решить свои основные задачи. Здесь также обозначаются проблемы, появляющиеся в ходе феноменологического исследования, и намечаются возможные их решения с точки зрения различных подходов к феноменологии.

1.

Ойген Финк придерживается трансцендентальной версии феноменологии Гуссерля и именно на неё опирается при рассмотрении философии своего учителя.

Феноменология, как известно, возникла не как продолжение трансцендентальной линии в истории философии, а, скорее, как ее антитеза. Именно поэтому мы сначала попытаемся найти в работах Финка понимание задач феноменологии, которое эксплицируется не на трансцендентальном языке. Основной вопрос феноменологии, по Финку, звучит как вопрос о бытии мира.[1] В статье *Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля и ее критика в современной литературе* Финк пишет, что феноменология ставит вопрос о том, что есть мир, а не отворачивается от мира, как может показаться после совершения редукции. Финк имеет в виду, что в эпохе мы заключаем в скобки бытие мира, чтобы потом опять к нему вернуться.

Однако акцент при экспликации задач феноменологии на «возвращении в мир» не является общим местом для понимания философии Гуссерля: ни для него самого, ни для его последователей и исследователей. Так, например, современные российские исследователи творчества Гуссерля Н.В. Мотрошилова[2] и А.Г. Черняков[3] считают основным предметом гуссерлевской феноменологии чистое сознание и его структуры. Для вышеназванных российских исследователей феноменология в гуссерлевском варианте должна выстраиваться как всеохватывающая строгая наука. Эта наука имеет своё собственное обоснование в виде учения о чистом сознании и трансцендентально-чистом *Я* и свои собственные строгие методы. Она должна быть выстроена логично, строго, систематично и не-

противоречиво. Именно с этой позиции А.Г. Черняков разбирает её апории в статье *Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования*[4].

Для меня, вслед за другим российским исследователем-феноменологом В.И. Молчановым[5], представляется более актуальным другой подход к феноменологии Гуссерля. Речь идёт о понимании феноменологии как описания нашего опыта, прежде всего опыта сознания. Так понимаемая феноменология тоже может быть «строгой наукой» в гуссерлевском смысле. Но здесь строгость означает не логичность, систематичность, наличие единственного и безусловного основания, а, скорее, максимальное соответствие понятийного описания реальному опыту сознания и обусловленность собственным опытом всех данностей и результатов, в том числе и научных. Необходимо сделать пояснение, что здесь не идёт речь ни о каком «теоретически ненагруженном» опыте в смысле позитивизма. Под опытом понимается не эмпирический опыт (о котором так много говорили все поколения позитивистов), а наш повседневный опыт конкретных ситуаций. В ходе описания этого опыта в нём выявляются общие структуры и незамеченные ранее различия. Если это описание «строгое», то каждый может обнаружить в своём опыте (реальном или воображаемом) эти различия и структуры. Я считаю, что позиция Финка ближе именно к пониманию феноменологии как определённой стратегии описания опыта сознания.[6]

Однако для полного представления позиции Финка необходимо сделать важное уточнение. Финк считает, что в феноменологии познание мира должно носить всеобщий характер[7], то есть мир должен пониматься в своей целостности. Но главное в феноменологии – это вопрос о начале мира[8], об основании мира. Финк пишет:

> «…феноменология имеет целью понять мир из последних оснований его бытия, во всех его идеальных и реальных определенностях».[9]

Принципиальным для Финка является то, что исходной предпосылкой феноменологии является убеждение в том, что основание мира, первоначало мира, находится вне мира. Здесь речь идёт о несводимости двух видов сущего – сознания и мира. Именно этим феноменология и отличается от критицизма, для которого основания мира имманентны миру (например, кантовские формы чувственности и категории рассудка), феноменология же ищет трансцендентные основания мира вне мира. При этом познание понимается как отношение одного сущего к другому сущему:

> «Познание (в широком смысле) есть одностороннее отношение одного сущего (в бытийном способе сознания) к другому сущему».[10]

Заметим, что это высказывание Финк относит, в том числе, и к поздней феноменологии, то есть феноменологии после *Идей I*. Гуссерль, о чём он пишет в предисловии к статье *Феноменологическая философия Гуссерля…*, согласен с каждым словом Финка. Хотя многие исследователи считают, что после *Идей* термины этого отношения являются бытийно неравноправными. К обсуждению этого важного вопроса мы ещё вернёмся.

Как видно из вышеприведенной цитаты, «другим» сущим, через которое понимается всё остальное сущее, в феноменологии Гуссерля выступает сознание. Сознание, понимаемое определённым образом, в поздний период творчества обозначается Гуссерлем как «трансцендентальная субъективность». Именно поэтому Финк подчёркивает, что феноменология спрашивает о бытии мира в отношении к трансцендентальной субъективности.

Редукция, эпох*е* и достигаемая в результате применения этих операций трансцендентальная субъективность и есть путь к постижению основ мира. Финк подчёркивает, что вопрос о бытии мира превращается в вопрос о сущности трансцендентальной субъективности. И нет ничего удивительно, что в этой и других своих статьях Финк пристально и внимательно всматривается в трансцендентальную субъективность, подвергает её критическому анализу. Прежде всего, хотелось бы отметить, что в трансцендентальной феноменологии Гуссерля Финк обнаруживает «непрояснённые понятия», он их называет «оперативными понятиями»[11]. Это понятия, которые Гуссерль постоянно использует в своей работе, но при этом их не разъясняет. Они всегда остаются в тени. Но если обнаружение «оперативных понятий» в философии Гуссерля является вполне оправданным и закономерным: ни один философ не в силах разъяснить все свои предпосылки, – то среди других критических замечаний есть и такие, которые, несмотря на всю корректность и уважительность, с которой они высказываются, ставят под сомнение, хотя и неявным образом, саму возможность трансцендентальной феноменологии достигнуть своей цели, то есть понять мир в своей изначальности неимманентным образом. Для пояснения этой мысли всмотримся в осторожную критику Финка внимательней.

2.

Финк обращает внимание, что при последовательном проведении линии трансцендентального субъективизма «трансцендентальная ноэма» является самим предметом, а не указывает на предмет. И то, и другое понимание ноэмы встречается в *Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Финк подчёркивает, что в первом случае – это есть трансцендентальная феноменология, а во втором – трансцендентальная психология. Сам Гуссерль не всегда чётко и однозначно их разделяет. В этом его упрекает Финк, подчёркивая, что тематика трансцендентальной

феноменологии – сам мир как ноэма, а точнее, становление мира в трансцендентальной субъективности.

Но является ли феноменология, однозначно ориентированная только на *Идеи I*, той феноменологией, о которой пишет Финк в *Феноменологической философии Эдмунда Гуссерля…* и в других своих статьях? В § 42 *Идей I* Гуссерль пишет, что бытие вещи конституируется сознанием, то есть полагается трансцендентальной субъективностью. Конечно, сознание (переживания сознания) и предмет полагаются по-разному, но является ли это различие сознания и предмета тем самым различием между разными видами сущего, о котором говорит Финк? Именно такое положение дел Р. Ингарден назвал «трансцендентальным идеализмом». Устраивает ли оно Финка, поскольку в этой ситуации речь идёт не о различии двух видов сущего, а о подчинении одного вида – трансцендентальной субъективности – другому виду – миру? Такое ли различие двух видов сущего имел в виду Финк? Это мы сможем понять после обращения к его *VI Картезианской медитации*. Анализу этой работы будет посвящена заключительная часть статьи. Но сначала обратимся к Гуссерлю и посмотрим, насколько он сам всегда придерживался линии «трансцендентального идеализма».

Для этого рассмотрим лекции *Идея феноменологии* (1907). В них Гуссерль впервые вводит понятие феноменологической редукции, то есть делает первый шаг к трансцендентальной феноменологии. Необходимость сделать этот шаг обусловлена проблемой, обнаруженной в естественном познании. Речь идёт о так называемой проблеме трансценденции: как может познание постичь нечто ему трансцендентное. Гуссерль так пишет об этом:

> «Если я не схватываю, как возможно, что познание должно постичь нечто ему трансцендентное, то я также не знаю, *возможно* ли это».[12]

Я хочу подчеркнуть – здесь это хорошо видно – феноменология начинается не с редукции и не с трансцендентальной феноменологии. Как и любая другая философия, феноменология начинается с постановки задач и проблем, которые обнаруживаются в естественной (или в естественно-научной) установке. В связи с этим я хочу заметить, что считаю чересчур сильным высказывание А.Г. Чернякова (которое резюмирует и позицию Н.В. Мотрошиловой в её книге о Гуссерле) о том, что в феноменологии Гуссерля «как» метода с необходимостью должно предшествовать «что» содержания.[13] Да, в *Идеях I* главы о методе предшествуют исследованию чистого сознания. Возможно, это было необходимо для систематического построения феноменологии как всеобщей науки. Но для подхода, в котором феноменология понимается как описание нашего опыта сознания, на первый план выходят рассмотрение и анализ ситуаций, в которых это рефлексивное описание необходимо. То есть феноменология начинается не с изложения метода, а с фиксации проблемы, с пристального всматривания в

предмет исследования. И здесь я полностью присоединяюсь к распространённому утверждению, что в феноменологии, в отличие от неокантианства, предмет (в широком смысле – конкретная ситуация, уже схваченная определённым образом) определяет метод. И как мне представляется, именно этому требованию Финк пытается жёстко следовать в своём осмыслении феноменологии.

Возвращаясь к проблеме трансценденции как одному из возможных начал феноменологии, важно обратить внимание, что даже в феноменологической установке трансцендентное, которому в результате редукции был присвоен индекс безразличия, не отбрасывается и окончательно не забывается.

> «Это отнесения себя-к-трансцендентному, – пишет Гуссерль, – подразумевание этим или иным способом, является всё же внутренним характером феномена».[14]

Ситуация, описанная в *Идее феноменологии*, не является случайной, и её нельзя рассматривать как очередную ступень, ведущую к трансцендентальной феноменологии. Дело в том, что в этом лекционном курсе Гуссерль развивает идею феноменологии, основываясь на одной из важнейших предпосылок своей философии. А именно: на различии сознания (акта), предмета и смысла. Впервые это различие эксплицировано во II томе *Логических исследований*. И под предметом здесь понимался предмет обыденной (или научной) установки. Иногда создаётся впечатление, что при последовательно проведённой линии трансцендентальной феноменологии (о чём говорит Финк) это различие упускается, поскольку тогда существует только сознание, конституированные им смыслы и положенные им предметы, которые и являются миром, но миром, положенным сознанием.

Но без учёта этого важнейшего различия сознания, мира и смысла трансцендентальная феноменология Гуссерля является совсем другой феноменологией, основанной на совершенно других предпосылках. То, что такое понимание феноменологии не является единственно возможным, демонстрирует Финк в *VI Картезианской медитации*. Однако сам Финк явно не противопоставляет различные понимания феноменологии Гуссерля, которые возможны внутри его школы. Более того, позиция самого Финка не всегда является однозначной и чётко выраженной. В данной работе, например, мы отвлекаемся от порой противоречивых стремлений «позднего Финка» приблизиться к бытию (в хайдеггеровском смысле) и от упреков Гуссерлю по поводу невнимания к бытию. Нас интересует финковское понимание гуссерлевской феноменологии, которое соответствует основным интенциям «раннего Гуссерля» и конкретизируется в *VI Картезианской медитации*.

3.

В *VI Картезианской медитации*, по нашему мнению, Финк показывает, что трансцендентальной феноменологии «позднего Гуссерля» не угрожает опасность имманентизма и она способна избавить бытие от трансцендентальной тени. Финк считает, что этот имманентизм появляется тогда, когда спрашивают о бытии изнутри трансцендентальной субъективности, осуществляющей конституирование мира. Но с феноменологической позиции, утверждается в *VI Картезианской медитации*, спрашивать о бытии можно, лишь находясь вне его, в неком подвешенном состоянии, которое Финк называет «меоном». По сути, здесь Финк конкретизирует один из важнейших феноменологических принципов, о котором он говорит в статье *Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля*...: вопрос об одном сущем может быть поставлен лишь из другого сущего. В *VI Картезианской медитации* этот принцип звучит так: вопрос о бытии может быть поставлен лишь из «ничто» (из меона).

Мне представляется особенно интересным, что для осуществления этого принципа Финк, кажется, ничего не придумывает и не приписывает к трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Финк просто строго разделяет различные этапы феноменологического метода «позднего Гуссерля» и особо фиксирует момент, когда должен быть поставлен вопрос о бытии. Финк заостряет внимание на различии между двумя этапами метода трансцендентальной феноменологии: проведением редукции и конституированием мира. Различие между ними Финк фиксирует на языке «Я». Несмотря на абстрактность этого «Я-языка», Финк всё же остаётся в сфере опыта сознания: каждому типу *Я* можно поставить определённый вид опыта сознания. Так, процессы конституирования осуществляются «чистым» трансцендентальным *Я*, в естественной установке функционирует «обыденное *Я*». Кроме того, Финк спрашивает: «Кто осуществляет трансцендентальную редукцию и эпохе?» – и показывает, что это не может делать ни трансцендентально-чистое *Я*, ни наше обыденное *Я*. Именно поэтому Финк вводит «третье *Я*», которое совершает редукцию и спрашивает о бытии.

По сути, это «третье *Я*» соединяет между собой трансцендентальную субъективность и обыденную жизнь, так же как у раннего Гуссерля смысл, или значение, является серединным элементом между сознанием и предметом. Это различие, которое мы выше обозначили как основную предпосылку феноменологии, сформулировано в *Логических исследованиях* на языке логики того времени. Мы считаем, что в поздней феноменологии Гуссерля эта предпосылка звучит как требование одновременного удержания феноменологической и естественной установок. Смысл и предмет могут одновременно удерживаться в феноменологической установке, предмет и сознание (акты) различаются в естественной установке; для различения одновременно смысла, предмета и сознания необходимо одновременное удержание этих двух установок:

> «Тема феноменологизации, как она открывается посредством феноменологической редукции, не регион или новое бытийное поле: ... – трансцендентальная субъективность, которая существует в противоположность миру, но предмет должен пониматься как феноменологизация конститутивных процессов. Не члены корреляции, но сама корреляция всегда существует раньше обоих членов. Не трансцендентальная субъективность – здесь и мир – там, и между нами разыгрываются конститутивные отношения. Но становление конституирования в действительности мира есть сама действительность конституирующей субъективности».[15]

И об этом часто забывают, когда говорят о трансцендентальной субъективности Гуссерля как о единственно истинном сущем. Финк же в *VI Картезианской медитации* постоянно подчёркивает, что при правильном понимании эпох*е* как трансцендентальной рефлексии мы отнюдь не говорим об уничтожении мира и не рассматриваем его как осадок трансцендентальной субъективности, которая есть истинно сущая. Да, Гуссерль уделяет много внимания трансцендентальной субъективности и неоднократно подчёркивает её особый статус, согласно которому мир есть лишь коррелят сознания (подчеркнём ещё раз – это лишь в феноменологической установке). Финк обращает наше внимание на то, что, даже находясь в феноменологической установке, мы не должны забывать и отбрасывать мир естественной установки.

Конечно, можно рассматривать феноменологию Гуссерля с точки зрения приоритетного статуса трансцендентального сознания. Именно на этом основывается понимание феноменологии как строгой и всеобъемлющей науки, например, у Н.В. Мотрошиловой и А.Г. Чернякова. Понимание же феноменологии как описания нашего реального опыта сознания основывается, напротив, на необходимости постоянного соотнесения трансцендентальной и обыденной установок. Каждой из этих двух предпосылок соответствует своё понимание теоретического, которое очень важно для феноменологии. Здесь нельзя не согласиться с высказыванием А.Г. Чернякова, что феноменолог становится безучастным наблюдателем благодаря выраженному теоретическому интересу.[16] Но сам теоретический интерес в феноменологии Гуссерля может пониматься как минимум в двух смыслах.

1. В соответствии с предпосылкой о привилегированном статусе чистого сознания теоретический интерес – это конструктивный интерес, нацеленный на построение научной системы или отдельной науки, на основания трансцендентальной субъективности. При этом мы полностью погружаемся в эту науку и остаёмся в ней.

2. В соответствии с предпосылкой об удержании различия между миром и сознанием теоретический интерес – это интерес, противоположный нашему повседневному практическому интересу. Он направлен на осмысление нашей повседневной жизни в понятийной форме, максимально адекватной нашему опыту (вряд

ли таковой является язык науки). Да, возможно феноменологическая дескрипция опыта во многом похожа на дескрипцию художественную. Здесь всё же хотелось подчеркнуть её главное отличие от таковой: феноменологическое описание есть саморефлексивное описание, проводимое благодаря осуществлению редукции (здесь мы отсылаем, прежде всего, к *Первой философии* Гуссерля), – описание, в ходе которого выявляются его собственные предпосылки и основания. Конечно, выявить все предпосылки невозможно, но, главное, в ходе феноменологической работы эта задача осознанно ставится. Возможно, после этого теоретического осмысления и могут произойти практические изменения, но всё же оно осуществляется не ради них, а ценно само по себе.

Понимание чистого сознания как модели (сконструированной модели), возможно, исходя из первого понимания теоретического, когда мы строим науку о чистых всеобщих сущностях. Однако сам А.Г. Черняков указывает на возможность и другого понимания сознания – как области трансцендентальных фактов. Здесь мы уже не можем говорить о чистом сознании как модели, замечает А.Г. Черняков, но зато вполне можем рассматривать его как описание опыта сознания, добавим мы.

Исходя из принятия той или иной предпосылки, феноменология по-разному решает проблему мотива перехода в трансцендентальную установку. В ходе решения этой проблемы необходимо ответить на следующий вопрос. Каким образом вдруг в естественной установке появляется «третье *Я*», то есть каким образом возникают ситуации, которые приводят нас к редукции и эпох*е*? Этот вопрос фон Лембекк обозначил как «проблему естественного источника трансцендентальной установки» и в своей статье *"Естественный" мотив трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии* рассматривает ситуации обыденной жизни, в которых возникает это «третье *Я*».

Проблема субъекта трансцендентальной редукции и мотива, заставившего её совершить, неоднократно ставилась в феноменологических исследованиях. Мне хотелось бы обратить внимание на её рассмотрение в статье А.Г. Чернякова *Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования*. В ней можно найти решение этой проблемы, в том числе и с точки зрения систематического построения всеобщей строгой науки, которая относится к вневременному царству истин и в основании которой лежит трансцендентально-чистое сознание. Проблема мотива для совершения редукции и эпох*е* – это проблема необходимости нахождения аподиктического обоснования строгой науки. Эта проблема встаёт перед первофеноменологом, который и находит это обоснование, то есть обнаруживает трансцендентальную субъективность. А.Г. Черняков подчёркивает, что после того как оно найдено, бессмысленно спрашивать о реальном мотиве и его отношении с естественной установкой, как нельзя соотносить вневременное царство вечных истин и временное существование повсед-

невности. В этом красивом и строгом решении проблемы истока редукции и эпох*е* для меня важно подчеркнуть, что при понимании феноменологии как всеобщей, систематически выстроенной науки трансцендентальное сознание не может быть «фактичностью жизненного мира», то есть оно принципиально внемирово.

Совсем иное решение и другие выводы можно получить, если подходить к этой проблематике с точки зрения понимания феноменологии как определённой стратегии исследования реального опыта сознания, основанной на удержании различия между естественной и трансцендентальной установками. Именно такой подход, как мне представляется, можно обнаружить в *VI Картезианской медитации* Финка. Хотя сам Финк не рассматривает конкретные случаи, которые в нашем опыте можно было бы отнести к проявлению «третьего *Я*». Их можно найти в вышеназванной статье фон Лембекка, где он показывает, что в обыденных ситуациях мы естественным образом совершаем эпох*е* и редукцию, когда попадаем в ситуации, в которых присутствуют юмор, ирония, сатира, шутка. Напомним, что Гуссерль в той же *Идее феноменологии* также, рассматривая естественное познание, описывает ситуацию, которая вынуждает нас совершить редукцию.

В *VI Картезианской медитации* поясняется необходимость удержания в «третьем *Я*» одновременно трансцендентальной и естественной установок. Необходимость постоянно возвращаться в мир, соотноситься с мирским укоренена, по Финку, в коммуникативной тенденции феноменологии.[17] Феноменология нацелена на общение с *Другим*, который живёт в мире естественной установки, не совершая трансцендентально-феноменологической редукции. Но это не означает, что диалог феноменолога с ним невозможен. Феноменолог может и должен найти место результатам конститутивной деятельности в повседневном мире Других. Да, он возвращается уже в другой мир. Но мир стал Другим только для него, для того, кто уже проделал определённую конститутивно-феноменологическую работу. Для всех остальных мир остался прежним, и не учитывать этого нельзя, если мы хотим вступить в коммуникацию, а не оставаться в мире «чистой науки». Последний вариант также возможен, он соответствует пониманию феноменологии как всеобщей и строгой науки. Финк же хочет показать, что возможен и другой вариант гуссерлевской феноменологии, который не замыкается в мире «чистой науки»:

> «Проблема трансцендентальной науки – проблема оглашения, сообщения и передачи трансцендентального знания в мир, в естественную установку».[18]

Конечно же, Финк прекрасно понимает, что мира самого по себе не существует. Даже в естественной установке мир уже дан в определённой интерпретации (и нашей, и других). На это Финк только указывает в *VI Картезианской медитации*», но тему не развивает. Эта линия станет основной у Гадамера.

Все разъяснения Финка о необходимости удержания различия между обыденным и трансцендентальным *Я* базируются на разработанном Гуссерлем методе феноменологической редукции. Здесь важно подчеркнуть, что после совершения редукции «третье *Я*» не должно исчезать в ходе дальнейшего трансцендентального конституирования. Хотя бы потому, что Гуссерль постоянно подчёркивает, что редукция – это не мгновенный акт, а процедура, которая требует постоянного возобновления и удержания. То есть в процессе трансцендентального конституирования надо постоянно иметь перед собой мир естественной установки, хотя бы для того, чтобы ему присвоить «индекс безразличия». И это отстранение имеет громадное значение: оно не позволяет полностью погрузиться в трансцендентальную субъективность, забыв про окружающий мир, даже на этапе трансцендентального конституирования.

Для Финка необходимость соотнесения процессов трансцендентального конституирования с обыденной жизнью обусловлена прежде всего постановкой вопроса о бытии. Для нас же больший интерес представляет само различие двух этапов трансцендентального метода: редукции и конституирования. Это позволяет эксплицировать основную предпосылку феноменологии – необходимость удержания одновременно трансцендентальной и обыденной установок. И если трансцендентальное неотделимо от «мирского», феноменологическая установка не мыслима без естественной установки, то феноменологии уже не страшна опасность «трансцендентального идеализма». Это означает, что Гуссерль и в «трансцендентальный» период своего творчества не отказывался от одной из важнейших предпосылок ранней феноменологии: констатации различия сознания, мира и смысла.

Да, этот окружающий мир не является бытием в смысле Хайдеггера. Но и, следуя логике Гуссерля и Финка, бытие не является бытием без окружающего мира. Конечно, с феноменологической точки зрения вопрос о бытии может быть поставлен только исходя из опыта сознания (или бытия). Но этого ещё недостаточно. Анализ *VI Картезианской медитации* позволяет сделать предположение, что же означает для Финка постановка вопроса о бытии. Для него это означает не только обращение к опыту, в котором нам дано бытие, но и вписывание результатов этого опыта (феноменологически осмысленных) в контекст окружающего мира обыденной установки. Это, возможно, отличается от хайдеггеровской постановки вопроса о бытии, но вполне соответствует гуссерлевской интенции на удержание одновременно феноменологической и естественной установок.

Почему же Гуссерль не согласен с введением Финком «третьего Я»? (Об этом он пишет в предисловии к *VI Картезианской медитации*.)

В ответе на этот вопрос я вполне солидарна с Лембекком, который обращает внимание на то, что «третье *Я*» у Финка лишено всех индивидуальных черт и напоминает, скорее, Абсолютный дух,

или Разум, Гегеля. Можно сделать рискованное предположение, что на формирование Финка особое влияние всё же оказала немецкая классическая философия (а не только феноменология Гуссерля) с всеобщими и всеохватывающими понятиями. Так, например, в работе «Что хочет феноменология Гуссерля» Финк формулирует задачи феноменологии, в основном, на языке немецкой классики: он говорит о феноменологии как о самоосмыслении духа, о необходимости поиска сущности субъективного духа и т. д. Конечно, Гуссерлю тоже не чужд этот язык, но всё же он пытается его вписать в своё понимание философии, но не наоборот, что иногда можно наблюдать у Финка.

Однако, чтобы понять, какая из двух традиций – гегелевская или гуссерлевская – преобладает в собственном философском творчестве Финка, надо обратиться к его поздним работам: *Existenz und Coexistenz, Welt und Endlichkeit, Grundphänomene des menschlichen Daseins* и др. Но это тема совсем другого исследования…

Примечания

1 Fink E. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* // Kant-Studien, XXXVIII. Berlin, 1933. S. 354.

2 См.: Мотрошилова Н.В. *"Идеи I" Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. М., 2003. С. 366–367.

3 Черняков А.Г. *Феноменология как строгая наука? Парадоксы последнего обоснования* // Историко-философский ежегодник 2004. М., 2005. С. 360–400.

4 Там же.

5 См.: Молчанов В.И. *Исследования по феноменологии сознания*. М., 2007.

6 Пониманию феноменологии как определённой стратегии описания опыта сознания оказываются созвучны и многие места вышеназванной статьи А.Г. Чернякова, несмотря на то что в ней и сделан акцент на другом подходе. Здесь напрашивается замечание, что всё дело в том, что в поле зрения и книги Н.В. Мотрошиловой, и статьи А.Г. Чернякова попала прежде всего работа Гуссерля *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, в которой Гуссерль пытается построить всеобщую науку о чистом сознании. Но здесь я присоединяюсь к мнению В.И. Молчанова, что и *Идеи I* могут быть прочитаны по-другому, а именно как «интерпретация аналитической работы, осуществленной в *ЛИ*, в анализах внутреннего сознания времени и в других исследованиях. Цель этой интерпретации – систематизировать основные правила метода. Систематизация, однако, далеко не безобидная процедура…» (Молчанов, указ. соч., с. 359–360).

7 Fink, op. cit., S. 344.

8 Ibid., S. 338.

9 Ibid., S. 340.

10 Ibid., S. 358.

11 Финк О. *Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля* // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008. С. 361–381.

12 Гуссерль Э. *Идея феноменологии*. СПб., 2006. С. 108.

13 Черняков, указ. соч., с. 365.

14 Гуссерль, указ. соч., с. 125.

[15] Fink E. *Cartesianische Meditation.* Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1. Herausgegeben von G. van Kerckhoven, H. Ebeling, J. Holl. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 47–48.

[16] Черняков, указ. соч., с. 381.

[17] См.: Fink, op. cit., S. 109.

[18] Ibid.

EDMUND HUSSERL UND ALFRED SCHÜTZ – AUSEINANDERSETZUNGEN UND AKTUELLE ANSCHLUSSMÖGLICHKEITEN*

Gerd Sebald**

Abstract

Der folgende Text rekonstruiert anhand einiger zentraler Kategorien die Auseinandersetzung von Alfred Schütz mit Edmund Husserls Phänomenologie und entwickelt daraus resultierende Anschlußmöglichkeiten für aktuelle Sozialtheorien. Das geschieht in einem ersten Schritt anhand der als Sonden verwendeten Themenkomplexe des Zeit- und des Sinnproblems, der Konstitutionsproblematik, des egologischen Ansatzes, der Intersubjektivität und der Typik. Daran anschließend sollen mit der Grundlegung der Soziologie auf dem temporalisierten Sinnbegriff, mit dem Intersubjektivitätsproblem, mit kulturtheoretischen Perspektiven und mit der Typisierung als grundlegende Form des Weltzugangs aktuelle Anschlußmöglichkeiten der Sozialtheorie skizziert werden.

Keywords: Zeitlichkeit, Sinngenese, Sozialität, Lebenswel, Typisierung.

Alfred Schütz war einer der späten Schüler Edmund Husserls, aber er entwickelte eine spezifischen Art und Weise der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie. Sein grundlegend interdisziplinäres Verständnis von Wissenschaft führte zu einer nahezu sein gesamtes intellektuelles Leben währenden Auseinandersetzung mit Husserls Werk. Diese Auseinandersetzung führt zur Integration phänomenologischer Konzepte und Begriffe in die Sozialtheorie und in eine deskriptive Ökonomie. Diese Integration bleibt selektiv und gebunden an eine kritische Gewichtung von Husserls Konzepten. Gerade diese Auseinandersetzung, so die im Folgenden vertretene These, zeigt an ihren Reibeflächen Möglichkeiten des Anschlusses für die aktuelle Sozialtheorie. Deshalb sollen einige wichtige von Schütz übernommene phänomenologische Elemente in ihrem Problemhorizont und ihrer

* Der vorliegende Artikel ist eine gekürzte und ergänzte Variante der «Einleitung des Herausgebers» aus Schütz A. Philosophisch-phänomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Alfred Schütz-Werkausgabe. Bd. III.1, hg. Gerd Sebald nach Vorarbeiten von Richard Grathoff und Michael Thomas. Konstanz: UVK, 2009. S. 9–45.

** Dr. Gerd Sebald wiss. Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Erlangen; Gerd.Sebald@soziol.phil.uni-erlangen.de.

Weiterentwicklung rekonstruiert werden. Auf diese Weise kann, so die Hoffnung, die nach wie vor vorhandene Fruchtbarkeit phänomenologischer Konzepte gezeigt werden.

Das geschieht in einem ersten Schritt anhand der gleichsam als Sonden verwendeten Themenkomplexe des Zeit- und des Sinnproblems, der Konstitutionsproblematik, des egologischen Ansatzes, der Intersubjektivität, schließlich der Typik. Daran anschließend sollen mit der Grundlegung der Soziologie auf dem temporalisierten Sinnbegriff, mit dem Intersubjektivitätsproblem, mit kulturtheoretischen Perspektiven und mit der Typisierung als grundlegende Form des Weltzugangs aktuelle Anschlußmöglichkeiten der Sozialtheorie skizziert werden.

Zeit

Eines der in der Übernahme durch Schütz auffälligsten phänomenologischen Theorieelemente, und ein wichtiger Grund für die Umstellung der Haupttheoriegrundlage von Bergson auf Husserl, war die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins.[1] Mit dem Rekurs auf Husserls Zeitanalyse wurde der komplexe Stufenbau von Lebensformen und Sinnstruktur, den Bergsons *Theorie der durée* nötig gemacht hatte, aufgelöst zu einem reflexiven Sinnbildungsprozeß, dessen Temporalisierung auf den Unterscheidungen von Retention und Reproduktion einerseits und Protention und Erwartung andererseits ruht. Husserls Begriff der Retention ermöglicht es, den Prozess der Sinngenese auf eine adäquate Repräsentation der ursprünglichen Impression, der Urimpression, aufzusetzen, und so einen nicht verzerrenden Zugriff auf den Erlebnisstrom selbst zu bekommen. Gerade letzteres ist aus der Sicht Bergsons nicht möglich. Ihm zufolge sind nicht entstellende Repräsentationen der reinen durée nicht möglich, weil sie nur diskontinuierlich, gleichzeitig und symbolisch erfasst werden kann.[2] Mit dem Rückgriff auf Husserls Phänomenologie des Zeitbewusstseins eröffnet sich für Alfred Schütz die Möglichkeit, die erfassende, unterscheidende und abgrenzende selektiv-reflexive Zuwendung zum Erlebnisstrom als entscheidenden Akt der Sinngenese eines Erlebnisses herauszuarbeiten. Daraus folgt aber auch, dass es Sinn für das Ich nur für schon abgelaufene Erlebnisse, für Erlebtes gibt, nicht im aktuellen Erleben der Gegenwart.

Entsprechend der handlungstheoretischen Orientierung von Schütz werden diese Begriffe aus dem von Husserl analysierten Wahrnehmungskontext herausgelöst und auf Erlebnis, Handeln und Handlung übertragen. Mit dieser Übertragung der Ergebnisse der phänomenologischen Analysen des Zeitbewusstseins in die mundane Sozialität und mit der Temporalisierung des Sinns selbst wird das Problem der Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen subjektiven Zeitvorstellungen aufgeworfen. Für Husserl fungiert die transzendentale Ebene als apriorische Synchronisationsinstanz. Für Schütz bleiben die im Sinnhaften Aufbau aufgeführten, mundanen Lösungen für dieses Problem, als (ontologisch) gegebenes gemeinsames Altern, als Synchronisation über gemeinsame Wahrnehmungen und als Verschränkung von Wirkhandlungen gültig.[3]

In der pragmatischen Abstimmung der leiblichen Aktionen aufeinander in Kooperation und/oder Kommunikation werden, im Fall des Gelingens, auch die je subjektiven inneren Zeiten aufeinander abgestimmt. Das zeigt Schütz beispielhaft mit der folgenden Beschreibung aus den *Diskussionsbemerkungen in Royaumont*:

> «Der Redende baut seine Rede in polythetischen Akten seines Bewusstseins auf, denen die sukzessiven Abläufe der akustischen Ereignisse in der äußeren Welt streng koordiniert sind; eben diese Abläufe in der äußeren Welt werden von dem der sich entwickelnden Rede Lauschenden wahrgenommen und in strenger Gleichzeitigkeit verlaufenden polythetischen Bewusstseinsakten als Symbole für die Vorgänge im Bewusstsein des Redenden interpretiert. Auf diese Weise ergibt sich eine [sach]SimultaneitätSimultaneität der beiden inneren Zeitströme[,] die die Konstitution eines gemeinsamen Jetzt und damit eines Wir ermöglicht».[4]

Ein weiterer Aspekt der Zeitlichkeit ist die wohl von Husserl übernommene Metapher der Sedimentierung, die im *Sinnhaften Aufbau* noch ganz in Husserls Sinne für die Genesis der erworbenen, passiven Erfahrungshorizonte gebraucht wird:

> «Die kontinuierliche Abwandlung der Retention geht bis an einen wesensmäßigen Limes fort. Das sagt, mit dieser intentionalen Abwandlung geht auch eine Gradualität der Abgehobenheit Hand in Hand, und eben diese hat ihre Grenze, in der das vordem Abgehobene in den allgemeinen Untergrund verfließt».[5]

Schütz bezieht diese Metapher auf die mundane biografische Zeitlichkeit, auf die Aufschichtung von Typen und Relevanzstrukturen in den lebensweltlichen Abläufen, in denen im Verzicht auf eidetische oder transzendentale Elemente, dieser biografisch-zeitliche Mechanismus zentral für die Einhegung der Typenbildung und damit für die Strukturbildung und -erhaltung wird (vgl. unten).

Sinn

Der Begriff des Sinns, so wie er in Webers verstehender Soziologie angelegt ist, wird von Schütz auf phänomenologischen Grundlagen temporalisiert und einerseits mit der aus seiner Bergsonperiode übernommenen reflexiven Blickwendung als konstitutives Merkmal der Sinnbildung versehen, andererseits werden aber auch die sinngenerativen Momente im Vergleich zu Husserls Ansatz erweitert.

Sinn ist bei Husserl auf den gesamten Bereich der intentionalen Erlebnisse bezogen, in den *Ideen I* entweder noëtisch als Sinngebung oder noëmatisch als Sinngehalt.[6] Welt und Realität sind demnach durch ein sinngebendes Bewusstsein geschaffene Einheiten des Sinnes, sind Sinnzusammenhänge.

> «Unbeirrbar muß ich daran festhalten, daß jeder Sinn, den irgendein Seiendes für mich hat und haben kann, sowohl nach seinem Was als auch

> nach seinem Es ist und ist in Wirklichkeit Sinn ist in bzw. aus meinem intentionalen Leben, aus dessen konstitutiven Synthesen, in den Systemen einstimmiger Bewährung sich für mich klärend und enthüllend».[7]

Oder, um es mit Schütz' Zusammenfassung der ersten drei Cartesianischen Meditationen zu sagen, «Jeder Sinn, den Seiendes für mich hat, [ist] Sinn nur kraft der leistenden Intentionalitäten meines strömenden Bewußtseinslebens und deren konstitutiver Synthesen»[8]. Sinn kann deshalb phänomenologisch als Einheit der ihn konstituierenden Akte erfasst werden oder auf seine Genesis, seine Konstitution hin untersucht werden. Husserl führt neben der leistenden Intentionalität des Bewusstseins auch die Leiblichkeit als sinngeneratives Moment an.[9]

Schütz, von der verstehenden Soziologie Max Webers herkommend, versucht dessen Begriff von Sinn und sinnhaftem Handeln[10] auf ein philosophisches Fundament zu stellen:

> «1. Was bedeutet die Aussage, der Handelnde verbinde mit seinem Handeln einen Sinn? 2. In welcher Weise ist das alter ego dem Ich als ein Sinnhaftes vorgegeben? 3. In welcher Weise versteht das Ich fremdes Verhalten, a) überhaupt, b) nach dem subjektiv gemeinten Sinn des sich so Verhaltenden?»[11]

Im Rückgriff auf Husserls Phänomenologie lässt sich so der subjektive Sinn einer Handlung als im re-flexiven Blick konstituierte Einheit der Handlung und als immanenter Prozess des handelnden und erlebenden Subjekts fassen.

Mit der Anwendung der Husserlschen Zeitbewusstseinsanalysen auf die Theorie der Handlung werden der Sinn- und der Handlungsbegriff Webers temporalisiert. Zeitlichkeit im Sinne von Husserls Analyse der Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins wird damit zur wichtigsten formalen Dimension der Genese des Sinns.

Schütz' zentrales Problem bleibt allerdings das des Fremdverstehens, d. h. wie es möglich ist, fremdes Verhalten überhaupt und dem subjektiven Sinn nach zu verstehen. Dafür ist die entwickelte Theorie der Genese des subjektiven Sinns grundlegend: sie beweist einerseits die Unzugänglichkeit des fremden subjektiven Sinns, aber sie stellt andererseits auch die Mittel zur Erfassung des signitiven Ausdrucks des fremden Leibes zur Verfügung: die Typisierung, also die Auslegung des fremden subjektiven Sinns durch Deutungsschemata:

> «Der Deutende interpretiert in Selbstauslegung seine Erlebnisse vom fremden bewegten Leib oder von Artefakten, die auf Erzeugung durch das alter ego zurückweisen. Er vollzieht das echte Fremdverstehen also an Objektivationen, in denen sich die fremden Bewußtseinserlebnisse kundgeben, mögen diese Objektivationen konstituierte Handlungsgegenständlichkeiten (vollzogene Bewegungen, Gesten oder Handelnsresultate) oder Artefakte (Zeichen im engeren Sinne oder produzierte Gegenstände der Außenwelt, Geräte, Denkmale usw.) sein».[12]

Husserls Sinnbegriff wird von Schütz zum einen mit Bergson enggeführt auf das reflexiv in den Blick genommene und so als sinnhaftes konstituierte Erlebnis und wird zum anderen erweitert um weitere sinngenerative Momente; zu Bewusstsein und Leiblichkeit treten bei Schütz die Handlung, die biografische Situation und die Sozialität.[13] Zeitlichkeit und Sinnhaftigkeit stellen die von Schütz im gesamten Werk nicht problematisierten phänomenologischen Theorieelemente dar, jedoch findet in beiden Fällen keine vollständige und unkritische Übernahme statt, sondern ein selektiver Einbau in die eigene Theoriekonstellation.

Konstitution

Ein zentrales Feld der phänomenologischen Analyse ist das Verhältnis von Bewusstsein und Gegenstand. Dabei geht Husserl davon aus, dass die Gegenstände vom Bewusstsein gesetzt werden:

> «Andererseits ist die ganze räumlich-zeitliche Welt … ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das … darüber hinaus aber ein Nichts ist».[14]

Dieses Setzen wird verstanden als Sinnstiftung; Sinn, in dem der Gegenstand allererst als Sein (dem Bewusstsein) gegeben ist. Der Aufbau dieses einheitlichen gegenständlichen Sinns im Bewusstsein aus den verschiedenen Erscheinungsweisen in einem zusammenfassenden Akt wird von Husserl Konstitution genannt.[15]

Konstitution steht für die reflexive Präsentation immanenter Sinnobjekte als Korrelate der setzenden, intentionalen Akte, ist also nicht als Kreation oder Konstruktion zu fassen.[16] Der prozessuale Charakter des Bewusstseins zeigt sich in den Konstitutionsanalysen, die das jeweils angewendete, strukturell vorgegebene, generalisierte Aktschema (das der jeweiligen Gegenstandskategorie entspricht) deskriptiv nachvollziehen. Diese Analysen sind für Husserl als eidetische und transzendentale nur innerhalb der phänomenologischen Reduktion zu vollziehen.Insofern kann die Konstitution als Umkehrung der phänomenologischen Epoché gesehen werden.

Aber der Begriff der Konstitution bleibt bei Husserl ambivalent: neben dieser strukturellen Variante des Begriffes schiebt sich eine epistemologische: Sinn wird als Stiftung oder Zuweisung aus einer transzendentalen Subjektivität heraus begriffen: Mit der systematischen phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnisleistung «wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser [intentionalen] Leistung konstituiertes Gebilde der transzendentalen Subjektivität»[17]. Damit wird ein Verständnis der Konstitution als produktive Tätigkeit des Bewusstseins, als Kreation bzw. Konstruktion möglich. In den Worten von Alfred Schütz stellt sich diese Ambivalenz so dar:

> «Konstitution bedeutete im Anfang der Phänomenologie Aufklärung der Sinnstruktur des Bewußtseinslebens, Befragung der Sedimente nach ihrer Geschichte, Rückführung aller Cogitata auf die intentionalen Leistungen des strömenden Bewußtseinslebens. ...Aber unter der Hand und geradezu unversehens wandelte sich, wie es mir scheint, die Idee der Konstitution von einer Aufklärung der Sinnstruktur, von der Auslegung des Sinns des Seins, in eine Begründung der Seinsstruktur und von einer Auslegung in eine Kreation».[18]

Mit dieser Auffassung steht Schütz keineswegs allein. Roman Ingarden unterscheidet in seinem Vortrag in Royaumont vier Bedeutungen des Konstitutionsbegriffs.[19] Auch Fink kritisiert in dem Aufsatz *L'Analyse Intentionelle et le Problème de la pensée spéculative* das Schwanken Husserls zwischen einem rezeptiven und einem kreativen Konstitutionsbegriff.[20] Schütz selbst verwendet den Konstitutionsbegriff vor allem im strukturellen Sinne bezogen auf die Sinnbildung und steht einer anderen Verwendung durchaus kritisch gegenüber:

> «Die Ersetzung des Husserlschen Egos durch 'my life' verfehlt aber die Husserlsche Problemstellung ganz, denn H[usserl] spricht vom transzendentalen Ego und der Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität, indessen O[rtega] in der natürlichen Einstellung verbleibt. In dieser erscheint aber der andere nicht, sondern ist fraglos gegeben da... Kann man in der natürlichen Einstellung überhaupt die Frage nach der Konstitution stellen? O[rtega] will also – seiner natürlichen Einstellung bewusst – nicht den Konstitutionsmechanismus erklären durch welchen der andere uns erscheint (whatever this means) sondern nur wie er uns erscheint; dass er da ist und wie er da ist soll klar gemacht werden. Aber wie kann das ohne Aufhellung der Konstitution geschehen? Und was soll da in der natürlichen Einstellung klärungsbedürftig sein[,] wenn nicht die Konstitution?»[21]

Für Schütz werden phänomenologische Konstitutionstheorien in zweierlei Hinsicht wichtig: sie ermöglichen erstens eine Analyse der Genese des subjektiven Sinns in seinen temporalen und strukturellen Facetten und sie ermöglichen zweitens die methodisch wichtige Konstruktion eines zugeschriebenen (subjektiven oder objektiven) Sinns auf Basis der aus der eigenen Erfahrung gewonnenen Deutungsschemata. Die entwickelte Zweideutigkeit im Konstitutionsbegriff wird auch in der für Schütz' Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie zentralen Intersubjektivitätsfrage zu einem wichtigen Kritikpunkt. Bevor diese Sonde zum Einsatz kommt, ist jedoch noch der egologische Ansatz als Ausgangspunkt dieser Problematik in den Blick zu nehmen.

Der egologische Ansatz

Mit dem Anschluß an die verstehende Soziologie von Max Weber hat Alfred Schütz auch dessen methodologischen Individualismus übernommen. Ausgegangen wird vom einzelnen Individuum:

> «Das Ziel der Betrachtung: Verstehen, ist schließlich auch der Grund, weshalb die verstehende Soziologie (in unserem Sinne) das Einzelindividuum und sein Handeln als unterste Einheit, als ihr Atom ... behandelt».[22]

Schütz setzt auf dieser Basis auf, nicht im Sinne des methodologischen Individualismus der rational choice-Ansätze, sondern wiederum mit Weber insofern, als davon ausgegangen wird, dass soziale Phänomene prinzipiell auf Handlungen der beteiligten Individuen zurückgeführt werden müssen. Bei Weber bleibt jedoch offen, ob der Andere am Prozess der Sinngenese des sozialen Handelns beteiligt ist. Schütz entscheidet diese Frage in seinem ersten Manuskript *Lebensformen und Sinnstruktur* zugunsten der alleinigen Fundierung der Sinngenese im Ich.

Husserls (transzendental-)egologischer Ansatz dagegen geht von einer anderen Problemstellung aus:

> «Ich selbst gebrauche das Wort transzendental in einem weitesten Sinne für das ... Motiv des Rückfragens nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden aus sich selbst und sein erkennendes Leben... Diese Quelle hat den Titel Ich-selbst mit meinem gesamten, wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt».[23]

Erst in den vollziehenden Akten des Ich erscheint überhaupt Welt. Das transzendentale Ego als Welt überhaupt Konstituierendes wird zum fundierenden Prinzip von Erkenntnis, Sinn und Sein.[24] Damit stellt sich aber die Frage nach der Konstitution dieses alles konstituierenden Ichs. Husserl geht, um die Selbstkonstitution und -objektivierung des Ich erklären zu können, von mehreren Ichs bzw. von mehreren Schichten des Ichs aus. Dabei fungiert das transzendentale Ego, das nicht weiter reduzible Residuum der phänomenologischen Reduktion, als letztgültige Stätte von Geltung, Erkenntnis und Sinn.[25] Schütz wehrt sich heftig gegen diese multiplen Ichs, aber auch gegen die These, dass das Ich selbst ein Konstituiertes ist, wie es etwa die non-egologischen Ansätze von Jean-Paul Sartre und seines Freundes Aron Gurwitsch behaupten. So schreibt er am 12. Oktober 1952 an Gurwitsch:

> «Daß Du die egologischen Trinitäten und Quaternitäten für sehr unheilig hältst (und genau besehen handelt es sich [in den Ideen II] nicht um 4, sondern 6) begreife ich umsomehr, als ich Husserls ganze Subjektivitätstheorie für den verzweifelten Versuch halte, die transzendentale Phänomenologie (besser: den überschwenglichen Gebrauch, den Husserl von der transzendentalen konstitutiven Methode macht) zu retten. Aber: Ich vermag nicht einzusehen, wieso dieser Mißstand Wasser auf Deine non-egologische Mühle gießt. Das Ich ist von Husserl mißverstanden worden, aber daraus, daß er das Problem falsch ansetzt, folgt noch lange nicht, daß das Ich ein constitutum ist. Nur ein Aspekt, das Ich modo praeteritis, ist ein constitutum, und deshalb haben sowohl [nam]Scheler, MaxScheler als der ihm in diesem Punkt merkwürdig verwandte G.H. Mead[nam]Mead, George Herbert die verschiedenen Ich-Aspekte auf deren Zeitstruktur zurückgeführt (was ich schließlich auch tat)».[26]

Schütz will also gegen Gurwitsch und Husserl ein in seiner Einheit und Integrität bewahrtes, mundanes Ich setzen, das als Zentrum der Sinngenese in der Lebenswelt fungiert. Die Integration dieses mundanen Ich, das selbst aus mindestens zwei Schichten, der intimen und der sozialen Person, besteht, erfolgt dann in den pragmatischen Wirkensbeziehungen zur Welt.

Insofern bringt Schütz' Hinwendung zu Husserls egologischer Phänomenologie dem methodologischen Individualismus zusätzlich eine erkenntnistheoretische Begründung. Mit dem Einbau der egologischen Konzeption der transzendentalen Phänomenologie in eine mundane Sozialwissenschaft wird das solipsistische transzendentale Ego, das auch bei Husserl durchaus einen Gegenpart in der mundanen kommunikativen Umwelt hat, nicht zum einsamen, robinsonadischen Ich in der Sozialwelt, sondern ist von vorneherein in die intersubjektiven Zusammenhänge der Lebenswelt eingebunden. Damit gründet Schütz seine Sozialtheorie zwar auf das einzelne, handelnde Individuum – Sinngebung bleibt eine subjektive Leistung – allerdings auf dem Boden einer immer schon sozialen Welt:

> «Selbstverständlich habe ich nur aus pädagogischen Gründen den Ausgangspunkt von einem theoretischen solipsistischen Ich genommen... Das soll aber natürlich nicht heißen, daß ich glaube, es sei eine private Erfahrung möglich, die nicht von vorneherein sozialisiert wäre. ... [In der transzendentalen Phänomenologie] erst entsteht die Aufgabe, den Übergang von der transzendentalen Subjektivität in die [sach]Intersubjektivität !transzendentaletranszendentale Intersubjektivität aufzuklären oder auch nur den Boden der transzendentalen Subjektivität, die mundane Intersubjektivität aufzuklären. Für mich aber, der sich an die natürliche Weltanschauung hält, besteht ein solches Problem gar nicht, denn schon durch die Erfahrung der gemeinsamen Sprache werden die Typisierung gemäß den Kongruenzsystemen Jedermann's, der zu uns gehört, geschaffen und übermittelt. Die natürliche Welt ist durch und durch social und social ist auch unsere Kenntnis von dieser Welt».[27]

Mit der Übernahme des egologischen Prinzips wird also der methodologische Individualismus Webers (und des Wiener Miseszirkels) auf die Sinngenese hin vertieft, die allerdings immer in einem sozialen Horizont situiert wird. Gleichzeitig ergeben sich aber gerade aus der Egologie Reibepunkte zum «überschwenglich gebrauchten» transzendentalen Theorieelement.

Intersubjektivität

Mit der Grundlegung im egologischen Ansatz wird aus der Sicht von Husserl und verstärkt aus Schütz' soziologischer Problemstellung ein spezifisches Theorieelement notwendig: die philosophische Erklärung und Begründung von Sozialität und besonders der als Grundform derselben angenommenen Intersubjektivität. Dabei gehen jedoch beide von unterschiedlichen Prämissen aus: Schütz beharrt auf der Verortung

des Problems in der Mundanität, Husserl verbleibt dagegen in transzendentalen Sphäre. Sodann tragen beide unterschiedliche Zielvorstellungen und Relevanzen an das Problem der Intersubjektivität heran. Dieses Problem zeigt sich dementprechend bei Husserl und Schütz in drei Horizonten:

- Intersubjektivität als die Konstitution des Anderen als Fremden in Bewusstseinsakten des Ego (Intersubjektivität 1);
- Intersubjektivität als Problem des Verstehens des Fremden (Intersubjektivität 2);
- Intersubjektivität als Sozialität, etwa in gemeinsamen Typisierungs- oder Wissensbildungsprozessen (Intersubjektivität 3).

Husserl greift die Lösung des Problems der Intersubjektivität auf der für ihn grundlegenden transzendentalen Ebene an, also im Ausgang vom transzendentalen Ego. Deshalb richtet sich seine Fragestellung nach der Konstitution des Anderen als Fremdem im Ego (*Intersubjektivität 1*). Husserl geht dabei durchaus von einer mundanen Vorgegebenheit des Anderen aus, der mundane Andere dient als transzendentaler Leitfaden der Analyse.[28] Aufgrund des egologischen Ansatzes könnte der Phänomenologie ein (transzendentaler) Solipsismus unterstellt werden, dem Husserl dadurch entgegentritt, dass er «transzendentale Subjektivität« fassen will "als Ich als transzendentales Ich-selbst, konkret in meinem eigenen Bewußtseinsleben" und gleichzeitig als »die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transzendentalen Wir-Gemeinschaft»[29]. Die Zielsetzung für Husserl ist vor allem die Fundierung der Objektivität der Welt, die seinen grundlegenden erkenntnistheoretisch-phänomenologischen Untersuchungen erst ihre Relevanz sichert:

> «Aber es erweist sich eben alsbald, daß die Tragweite einer solchen Theorie [der Fremderfahrung] sehr viel größer ist, als es zunächst scheint, daß sie nämlich auch mit fundiert eine transzendentale Theorie der objektiven Welt, und zwar ganz und gar, also auch hinsichtlich der objektiven Natur».[30]

Die bisherigen Ausführungen bedeuten allerdings keineswegs, dass die Intersubjektivitätsproblematik im Mittelpunkt seiner Philosophie steht. Die in den Entwürfen für den zweiten Band der *Ideen* befindlichen ersten Ausarbeitungen zur Intersubjektivität etwa bleiben unveröffentlicht. In der F*ormalen und transzendentalen Logik* wird Intersubjektivität als «der dunkle Winkel.., in dem die Gespenster des Solipsismus, oder auch des Psychologismus, Relativismus spuken»[31] in einem kurzen Abschnitt abgehandelt. Nach der intensiveren Durchleuchtung dieses dunklen Winkels in der V. *Cartesianischen Meditation*, entschwindet das Thema in der *Krisis* wieder in einigen wenigen Paragraphen. Husserl versucht dort zu zeigen, wie durch eine weitere transzendentale Reduktion, die alles Fremde im Bewußtsein einklammert, die primordinale Sphäre der reinen Eigentlichkeit freigelegt wird, in der dann die appräsentatierende Konstitution des Fremden als Fremden und in seiner Fremdheit vollzogen werden könne.

Schütz verweist im Sinnhaften Aufbau, in der enthusiastischen Frühzeit seiner Husserl-Rezeption in einer Fußnote noch optimistisch auf die *Cartesianischen Meditationen*, die «die ganze Bedeutsamkeit dieser Fragen [die Konstituierung des alter ego im Bewußtsein des einsamen Ich] in ungemein tiefdringenden Analysen aufgezeigt und bereits die wesentlichen Ansatzpunkte für deren Lösung dargeboten hätten»[32]. In seiner von Husserl gebilligten Rezension der *Cartesianischen Meditationen* liefert er eine knappe Ausführung von Husserls Problemlösung aufgrund der transzendentalen Intersubjektivität. Bereits 1939 kommt Schütz jedoch zu einer gegenteiligen Auffassung hinsichtlich der Lösung des Intersubjektivitätsproblems 1 durch Husserl:

> «Wenn einerseits die transzendentale Phänomenologie die Konstituierung der Lebenswelt auf die Leistungen der transzendentalen Subjektivität beschränkt, andererseits aber von vornherein das alter ego und damit das Grundphänomen aller Kultur- und Sozialwissenschaften als diese Lebenswelt mitkonstituierend ansetzt, so ergibt sich für sie die Aufgabe, zu zeigen, wie der scheinbare Solipsismus der ersten These überwunden und das Alter Ego selbst sinnhaft-verständlich gemacht werden kann. Diesem Versuch ist unter den publizierten Schriften vor allem die V. der *Méditations Cartésiennes* gewidmet. Ihr Grundgedanke soll klargestellt, aber auch kritisiert werden. Es wird sich hierbei ergeben, daß Husserls Lösungsversuch ... nicht befriedigend ist, daß aber diese Problemstellung außerhalb des Bereiches liegt, auf den sich Kultur- und Sozialwissenschaften beziehen und daß demzufolge die Bedeutung der Phänomenologie für die Verständlichmachung des Sinnes dieser Wissenschaften durch das Mißlingen des Husserlschen Lösungsversuches nicht beeinträchtigt werden kann».[33]

Seine ausführlichste Kritik an Husserls Lösungsversuch hat Alfred Schütz in dem Text *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl* dargelegt. Die wichtigsten Kritikpunkte darin beziehen sich auf die von Husserl angenommene konstitutive Grundlage der transzendentalen Intersubjektivität, die eigenheitliche oder primordinale Sphäre, die selbst zu unbestimmt bleibe und deren Konstitutionsmöglichkeit als reine Eigenheitlichkeit, ohne Fremdes, Schütz aus seiner sozialwissenschaftlichen Perspektive bestreitet, gerade weil der Sinn unserer Erlebnisse immer auch von fremder Subjektivität mitbestimmt und mitgestiftet wird. Zudem bleibe offen, welches der multiplen Ichs denn die spezifische Epoché vollziehe, und in welchem Ich der Andere denn konstituiert werde. Sodann sei die um den Begriff der Appräsentation des fremden Leibes zentrierte Konstitution des Fremden voraussetzungsvoll und (bezüglich der angenommenen Einheitlichkeit und Normalität) nicht prüfbar. Zudem erlaube diese Appräsentationsbeziehung keinen Bezug auf das fremde Erleben, es bleibe das Problem der Gleichzeitigkeit und die Frage nach der Singularität oder Pluralität der transzendentalen Subjektivität. Mit diesen Punkten konstatiert Schütz ein Scheitern von Husserls Versuch der Begründung der Intersubjektivität 1 durch die Aufweisung der Konstitution des Fremden als Fremdem in der transzendentalen Sphäre.[34]

Schütz’ Umgehungsvorschlag für den ersten Problemhorizont der Intersubjektivität ist die Abzweigung zur philosophischen Anthropologie: «Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wirbeziehung alle anderen Kategorien des Menschseins»[35]. Mit dieser Verlagerung der Problematik in den Bereich der anthropologischen Grundlagen der Lebenswelt verzichtet Schütz auf eine Lösung des aus seiner Sicht unlösbaren Problems der *Intersubjektivität 1* zugunsten der These einer immer schon vorhandenen Sozialität.

Denn er bleibt von seinem grundsätzlichen Interesse an einer philosophischen Fundierung des Sinn- und damit besonders des Fremdverstehens geleitet:

> «Wir fragen also nicht, wie sich das Du überhaupt in einem Ich konstituiere, ...ob und in welcher Weise eine intersubjektive allgemeingültige Erkenntnis kraft der Konstitution des transzendentalen alter ego im transzendentalen ego möglich sei, usf. So wichtig derartige Analysen für die allgemeine Erkenntnistheorie und dadurch mittelbar für die Sozialwissenschaften sind, für unsere Problemlage können wir sie ungestraft außer Acht lassen».[36]

Die im Sinnhaften Aufbau entwickelte temporale Theorie der subjektiven Sinnkonstitution macht die Unmöglichkeit der Erfassung fremden Sinns deutlich. Es geht also im Fremdverstehen nur um eine Auslegung der fremden Erlebnisse mit Hilfe der in Selbstauslegung gewonnenen Typiken. Zur Lösung dieses Problem der Intersubjektivität 2 + 3 geht er (unter anderem mit Verweis auf Max Scheler) von der Existenz der Sozialwelt in naiv natürlicher Weltanschauung aus, der mundanen Sphäre in Husserls Terminologie. Entsprechend verlässt er gerade am Übergang von der subjektiven Sinnkonstitution zur Sozialwelt die transzendentalphänomenologische Reduktion. Das Problem der Intersubjektivität 2 + 3, als Grundbaustein von Sozialität und Fremdverstehen, wird von Schütz also von vorneherein aus der transzendentalen Sphäre herausgenommen und als elementarer Bestandteil der alltäglichen Sozialwelt gefasst.

Auf dieser Ebene bietet seine Theorie Lösungsvorschläge an. Für das Problem des Fremdverstehens (*Intersubjektivität 2*) bleiben die Analysen aus dem III. Abschnitt des Sinnhaften Aufbaus grundlegend, die zeichenhafte Erfassung des fremden Leibes, des fremden Ausdrucks und die auslegende Deutung dieser Gegebenheiten. Die Sozialität und die intersubjektive Wissensbildung (*Intersubjektivität 3*) werden von Schütz vor allem aus der pragmatischen Dimension des menschlichen Weltzugangs abgeleitet. Die Grundlage für die Geltung der intersubjektiven Typisierungen und Standardisierungen ist Schütz zufolge eine Idealisierung: die Generalthese der Reziprozität der Perspektiven und die damit vorgenommene *Ersetzung* der «Gedankenobjekte der privaten Erfahrung durch typisierende Konstruktionen gemeinsamer Gedankenobjekte»[37]. Gerade der hier mit Ersetzung bezeichnete Vorgang wäre noch genauer zu analysieren. Erst damit ist die für Kommunikation notwendige wesentliche Übereinstimmung der Interpretationsschemata

gegeben. Diese Idealisierungen erhalten durch Kommunikationssituationen selbst Bestätigung oder Widerlegung, werden sozusagen in der Kommunikation pragmatisch kontrolliert.

Dieser mit Bergson, Scheler, James, Dewey und anderen vorgenommene Versuch einer Rekonstruktion der pragmatischen Grundlagen einer phänomenologisch fundierten Lebensweltheorie ermöglicht auf der mundanen Ebene die Problemstellung der Intersubjektivität 2 + 3 und die Entwicklung erster Lösungsansätze. Für das unlösbar erscheinende Problem der *Intersubjektivität 1* greift Schütz auf anthropologische Postulate zurück und auf Husserls Konzept der Lebenswelt als immer schon vorgängiger Sozialität.

Typen und Typisierung

Im Ausgang von Max Weber und dessen Begriff des Idealtypus taucht in Schütz' Sozialtheorie bereits in der frühen Wiener Zeit das Problem des Typus (und der Typisierung) in Verbindung mit dem Problem der Relevanz auf. Im *Sinnhaften Aufbau* erscheint der Begriff des Typus dann erst in der Analyse der sozialen Mitwelt. Aber das damit eng verbundene Konzept der Ordnungen der Synthesen erfahrener Erlebnisse wird für die Selbst- und Fremdauslegung zentral unter den Begriffen der Erfahrungs – bzw. Deutungsschemata. Diese vorgenommene begriffliche Trennung wird im weiteren von Schütz nicht aufrechterhalten, was wohl auch auf Husserls Einfluss zurückzuführen ist.

Für Husserl ist die Typik ein zentrales Charakteristikum des menschlichen Weltzugangs, der «auf in der Erfahrung sich darbietende[n] und in den Abwandlungen möglicher Erfahrung invariant bleibende[n] anschauliche[n] Allgemeinheiten»[38] beruht. Entsprechend entwickelt sich der Typus zu einer deskriptiven Grundkategorie der Phänomenologie. Bereits in den *Logischen Untersuchungen* taucht das Konzept unter dem Titel der vagen Ausdrücke erstmals auf. In der Behandlung des Problems der Vieldeutigkeit von Ausdrücken trifft Husserl die Unterscheidung zwischen vagen und exakten Ausdrücken.

> «Vage sind die meisten Ausdrücke des gemeinen Lebens, wie Baum und Strauch, Tier und Pflanze u. dgl. ...Vage Ausdrücke besitzen nicht einen in jedem Falle ihrer Anwendung identischen Bedeutungsgehalt; sie orientieren ihre Bedeutung nach typisch, aber nur partiell klar und bestimmt aufgefaßten Beispielen».[39]

Im weiteren Werkverlauf werden Typen eng an die Erfahrung gekoppelt. Für Husserl hat die Erfahrung zwei zeitliche Flanken, eine der Verarbeitung des Anwesenden, die intentionale Abwandlung im Absinken, und zum anderen die horizonthafte Anwesenheit des Abwesenden, der sedimentierten Abgehobenheiten im latenten habituellen Besitz, die geweckt werden können. Typik in diesem Sinn ist damit Grundlage und Resultat jeglicher Erfahrung und Ursprung der Vertrautheit in der (Lebens-)Welt. Husserl verortet Typiken auf drei Ebenen: in der alltäglichen Erfahrung mit ihren zwei zeitlichen Flanken der Sedimentierung und

der Weckung, in den mittels der eidetischen Variation gewonnenen Wesenheiten der Welt und schließlich in der (transzendentalen) Struktur des Bewusstseins.

Schütz beschränkt sich, seinem Ansatz gemäß, auf die erste Ebene, die Typik in der alltäglichen Lebenswelt. Diese ergänzt er mit dem Begriff der Relevanz um ein bei Husserl nicht klar ausgearbeitetes Prinzip der Selektivität. Aus dieser Position formuliert er in seinem letzten Text Typus und Eidos in Husserls Spätphilosophie eine harsche Kritik an Husserl, die dessen äquivoken Gebrauch des Typenbegriffes geißelt, die fehlende Begründung einer intersubjektiven Typenbildung bemängelt und schließlich die Unterscheidungen von passiven und aktiven Akten des Bewusstseins und die zwischen Typus und Eidos anzweifelt. Deshalb wird der Begriff der Sedimentierung für Schütz' Typenbegriff zentral, weil er die eidetischen bzw. transzendentalen Stabilisierungen und Einhegungen der Typik ablehnt und deswegen eine mundane Begründung für die Stabilität und Gleichsinnigkeit der Typiken benötigt.

Im Zusammenhang mit seinem letzten Text *Typus udn Eidos in Husserls Spätsphilosophie* formuliert Schütz auch seine härteste Kritik an Husserls Phänomenologie:

> «Mit wirklich großen Schwierigkeiten arbeite ich an meinem Aufsatz für Farber, der den Titel Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy haben soll. Vielleicht bin ich in besonders kritischer Stimmung, aber jeder Versuch einer Klärung der Grundbegriffe der [nam]Husserl, EdmundHusserl'schen Philosophie zeigt die Unhaltbarkeit der Konstruktion».[40]

So schreibt er am 3.Februar 1959 an Aron Gurwitsch, kurz vor der Serie von Operationen, deren Komplikationen schließlich zu seinem Tod am 20.Mai 1959 führen.

Anschlußmöglichkeiten für aktuelle Sozialtheorie

Alfred Schütz ist, so lässt sich die obige schlaglichtartige Sondierung einiger Theorieelemente resümieren, in der für ihn typischen selektiv-kritischen Aneignungsweise mit Husserls Phänomenologie umgegangen. Aufbauend auf Husserls phänomenologischen Fundamenten hat Schütz mit seinem genuin interdisziplinären Vorgehen so Grundlagen für die Formulierung nach wie vor aktueller sozialwissenschaftlicher Probleme geschaffen. Bis wohin sind nun Edmund Husserl und Alfred Schütz gut vorangekommen bzw. wo kann aktuelle Sozialtheorie produktiv anschließen? Hier ergeben sich aus meiner Perspektive vier zentrale Felder von Anschlussmöglichkeiten.

1. *Grundlegung der Soziologie auf dem temporalisierten Sinnbegriff.* Alfred Schütz hat in Anlehnung an die verstehende Soziologie Max Webers den Sinnbegriff in seine Sozialtheorie übernommen und diesen mit Husserls Phänomenologie auf eine philosophische Grundlage gestellt. Die mit Husserl vorgenommene Temporalisierung des Sinnbegriffs stellt eine zentrale wissenschaftstheoretische Grundlegung und wird in

der Soziologie in vielfältiger Weise genutzt. Die interpretativen Ansätze wenden diese theoretische Strategie an, um die Prozesse der Interaktion und Kommunikation zu rekonstruieren. Die neuere Systemtheorie Niklas Luhmanns gewinnt in Husserls temporalisiertem Sinngeschehen das Modell für die Autopoiesis sinnverarbeitender Systeme par excellence.[41]
6In der Konfrontation der handlungs- und systemtheoretischer Auffassungen des sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt eröffnen sich neue Forschungsfelder für soziologische Theorie und Empirie, nicht zuletzt in methodischer Hinsicht (zu denken ist etwa an sequenzanalytische Interpretationsverfahren). Mit dem temporalisierten Sinnbegriff wird aus theoretischer Perspektive aber auch das Problem der Gleichzeitigkeit aufgerufen, gerade in den konstruktivistisch orientierten Theorien der Gegenwart. Vor allem die Systemtheorie wird an diesem Punkt wieder auf eines ihrer Fundamente, die Phänomenologie, zurückgeworfen und kann dem, weil der transzendentale Ausweg verschlossen ist, nur durch das Postulat der Gleichzeitigkeit alles Geschehens entgehen. Insofern bleibt die Gleichzeitigkeit die «Achillesferse des Konstruktivismus»[42] und eine Herausforderung jeder Sozialtheorie.

2. *Intersubjektivität und Theorie der Gesellschaft.* Die für Schütz zentrale Problemstellung der Intersubjektivität markiert weiterhin ein offenes Forschungsgebiet der Sozialtheorie. Weder als Postulat einer philosophischen Anthropologie noch als Hintergrundannahme des Interaktionismus bzw. einer Theorie kommunikativen Handelns kann das Problem der Intersubjektivität, das für die Genese der Sozialität schlechthin steht, als gelöst betrachtet werden.

Selbst wenn die Intersubjektivität schlicht als Problem und Begriff gestrichen wird, wie es in Luhmanns Sozialtheorie geschieht, ergeben sich Probleme. Denn sowohl die lediglich strukturell an eine Sozialität qua Kommunikation angekoppelten psychischen Systeme als auch die sozialen Systeme selbst weisen einige auffällige Parallelen zu den von Husserl untersuchten Strukturen des subjektiven Bewusstseins auf. Entsprechend monieren Kritiker die mit der Übernahme von phänomenologischen Motiven transportierten, aber nach wie vor ungelösten Probleme, vor allem das der Intersubjektivität, das mit der strukturellen Kopplung nur scheinbar gelöst wird und entsprechend in der Unterscheidung Selbstreferenz/Fremdreferenz oder in der sozialen Dimension des Sinns wieder auftaucht.[43] Das für die Sozialwissenschaften grundlegende Problem der Intersubjektivität (in allen drei oben entwickelten Problemhorizonten) ist also weder durch Anthropologisierung oder Versprachlichung noch mit Luhmanns Durchstreichung aus der (Theorie-)Welt geschafft und bleibt ein Desiderat.

3. *Kulturtheoretische Perspektiven.* Die von Schütz formulierte pragmatische Theorie der Lebenswelt bietet gerade in ihrem Anspruch auf Universalität eine Grundlage für interkulturellen Vergleich und damit für die Formulierung einer Kulturtheorie. Kultur ist aus dieser Perspektive ein kollektiver, semiotisch objektivierter, pragmatisch materialisierter und medial präsent gehaltener Wissensvorrat. Die Strukturen der Lebenswelt sind in diesem Zusammenhang auf vier Ebenen kons-

tituiert: in der subjektiven Sinnkonstitution im Zusammenhang von Handeln, Denken und Sprechen, in der pragmatischen Strukturierung des Handlungsfeldes, in den Zeichensystemen, Semantiken und Medien und schließlich in den Kommunikationen und Diskursen. Eine solche lebensweltliche Perspektive ermöglicht, die notwendige Erfassung inter- und intrakultureller Vielfalt, ohne dass dazu auf die Hypostasierung einer spezifischen Kulturform als Vergleichsgrundlage zurückgegriffen werden muss und ohne dass nostrifizierende Elemente ins Spiel kommen. Wenn die konstitutiven Mechanismen der Lebenswelt zugleich als Katalysatoren der Ausdifferenzierung betrachtet werden, erschließt sich von hier aus die Möglichkeit, aus einer interdisziplinären Perspektive, wie sie Alfred Schütz Zeit seines Lebens eingenommen hat, die Differenzen in kulturellen Entwicklungsprozessen in den analytischen Blick zu nehmen, ohne vorab auf ein Ziel abzustellen.

4. *Typisierung als grundlegende Form des Weltzugangs.* Wird die Zeitlichkeit des menschlichen Weltzugangs mit Husserl in der Form der Doppelstruktur von Erfahrungsverarbeitung und Erfahrung gefasst, dann sind die Residuen der Erfahrung grundlegende Elemente, die sich in ihrer Überlagerung in *ihrer Besonderheit* auslöschen, jedoch mit dieser Auslöschung Struktur generieren. Das Gedächtnis als Einheit dieser beiden zeitlichen Flanken der Erfahrung, als Erinnern und Vergessen, kann aufgrund der Irreversibilität der Zeit nur in der Gegenwart operieren, aber es operiert mit spezifischen Zeitobjekten, Typen, die aufgrund der ihnen eigenen Dauerhaftigkeit am Horizont der Gegenwart präsent sind. Auf dieser Basis lässt sich eine durch Edmund Husserl und Alfred Schütz inspirierte mundane Theorie der Subjektivität entwerfen, die dann auf inter- bzw. übersubjektiver Ebene insbesondere drei sozialwissenschaftlich relevante Felder in den Blick nimmt:

- Sprache als spezifische transsubjektive Gegebenheit ist aus phänomenologisch-soziologischer Perspektive gerade unter dem Aspekt ihrer präskriptiven und gleichzeitig evolutionär-dynamischen Bedeutungsstruktur von Interesse. Es stellt sich also die Frage der (sprachlichen) Semantik, als typisierte Bedeutung, in ihrem Verhältnis zu subjektiver und intersubjektiver Sinngenese einerseits und gesellschaftlicher Evolution andererseits.[44]
- Das Problem der subjektiven und intersubjektiven Verarbeitung von bildhaften Wahrnehmungen, Interpretationen und Bedeutungsstrukturen, wozu Husserls Untersuchungen zum Bildbewusstsein vielversprechende Ansatzpunkte liefern könnten,[45] ist gerade aufgrund der enormen Bedeutung der analogen und elektronischen Bildmedien ein weitgehend offenes Forschungsfeld.
- Ein weiteres Desiderat ist eine sozialwissenschaftliche Theorie des Gedächtnisses, die nicht auf die kulturwissenschaftliche Kategorisierung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis angewiesen ist, sondern mit den Begriffen Typus und Relevanz Halbwachs' Begriffe des Rahmens und der Konvention für eine Theorie sozialer Gedächtnisse spezifizieren kann.

Die Einführung phänomenologischen Denkens in die Sozialwissenschaften durch Alfred Schütz eröffnete so nicht nur den Weg zu neuen Paradigmen der soziologischen Theoriekonstruktion, sondern steckt auch aktuell den Rahmen ab, in dem die grundlegende Frage aller soziologischen Theorie wie ist Gesellschaft möglich mit Gewinn zu suchen ist.

Anmerkungen

1 Husserl E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hg. v. M. Heidegger // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 9, 1928, S. 367–490; ND: Tübingen: Niemeyer, [3]2000; auch in: Husserliana. Bd. X. Hg. v. R. Boehm. Den Haag: Nijhoff, 1966, S. 3–130.

2 Vgl. zu der nur verfremdend möglichen Repräsentation der Dauer: Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan, 1889, dt.: *Zeit und Freiheit* (1911), Frankfurt: Athenäum, 1989, S. 178ff.; sowie zu den Ebenen des Bewusstseins ders., *Matière et Mémoire*, Paris: Alcan, 1896, dt.: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung von Körper und Geist*, Meiner: Hamburg, 1991, S. 165ff. Vgl. dazu die Darstellung von Schütz in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* // ASW II, Konstanz: UVK, 2004, § 7.

3 Schütz A. *Sinnhafter Aufbau*, ASW II, §§ 19ff., S. 219ff.; sowie den Vogelflug, die Synchronisation über gemeinsame Wahrnehmungen, § 33, S. 315f.

4 Schütz A. *Diskussionsbemerkungen in Royaumont* // ASW III.1, Konstanz: UVK, 2009, S. 271–282, S. 275f. Vgl. zum Problem der Gleichzeitigkeit bei Schütz auch: Renn J. *Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics* // Human Studies, 29, 2006, S. 1–19.

5 Husserl E. (1929) *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* // Husserliana. Bd. XVII. Hg. v. P. Janssen. Den Haag: Nijhoff, 1974, Beilage II, S. 318.

6 Husserl E. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* // Husserliana. Bd. III/1. Hg. v. K. Schuhmann. Den Haag: Nijhoff, 1976, §§ 85ff.

7 Husserl E. *Cartesianische Meditationen* // Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hus I. Hg. v. S. Strasser. Den Haag: Nijhoff, 1973, §43, S. 123.

8 Schütz A. *Rezension zu Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes* // ASW III.1, Konstanz: UVKL, 2009, S. 70.

9 Vgl. zur Leiblichkeit als sinnkonstituierendes Moment: Husserl E. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* // Hus IV. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1952, § 35ff. Für die Phänomenologie der Leiblichkeit zentral: Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la Pereception*. Paris: Gallimard, 1945 (dt. Übersetzung: *Phänomenologie der Wahrnehmung.* Berlin: de Gruyter, 1966).

10 Vgl. dazu: Weber M. (1922) *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. v. J. Winckelmann. Tübingen: Mohr, [7]1988, S. 146–214, insbes. S. 170ff.; ders. (1920/21) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie.* Hg. v. J. Winckelmann. Tübingen: Mohr, [5]1976, insbes. Kap. I: Soziologische Grundbegriffe, S. 1–30.

11 Schütz, *Sinnhafter Aufbau*, op. cit., S. 98.

12 Ibid., § 27, S. 268.

13 Vgl. dazu vor allem Schütz' vorletzten Text: *Hic egregie progressus sum* // ASW VI.1, Konstanz: UVK, 2003, S. 331–339.

14 Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 49, S. 106.

15 Vgl. zum Konstitutionsbegriff bei Husserl: Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1967, S. 173ff. u. 212ff.; sowie: Ströker E. *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzeptes in der Philosophie Husserls* // Dialectica, 38 (1984), S. 191–208.

16 Vgl. zur Ablehnung der Konstitution als erzeugendem, kreativem Akt: Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, op.cit., § 63.

17 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., § 41, S. 118.

18 Schütz, A. *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl* // ASW III.1, Konstanz: UVK, 2009, S. 255f.

19 Vgl.: Ingarden, R. *Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl* // Actes du Colloque internationale de phénoménologie à Royaumont (23–30 avril 1957), *Husserl*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1959, S. 242–264.

20 Fink E. *L'Analyse Intentionelle et le Problème de la pensée spéculative* // *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Hg. v. H.L. van Breda. Brüssel: Desclée de Brouwer, 1951, S. 78.

21 Schütz' Randbemerkung in seinem Exemplar von: Ortega y Gasset J. *Man and People*. New York: Norton, 1957, S. 122. Übersetzung.: *Der Mensch und die Leute*. Stuttgart: DVA, 1957, S. 104. Vgl. zu einer gegenteiligen Position in Bezug auf Schütz' Verwendung des Konstitutionsbegriffes: Renn, *Appresentation and Simultaneity*, op. cit., S. 3ff.

22 Weber M. *Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie* // *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, op. cit., S. 439.

23 Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hg. v. W. Biemel // Hus VI., Den Haag: Nijhoff, 1962, S. 100f.

24 Husserl hat den egologischen Ansatz erst mit der Einführung der Epoché entwickelt. In den *Logischen Untersuchungen* (insbes. in der V. Logische Untersuchung: *Über intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte, Logische Untersuchungen.* Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1901). Hg. v. U. Panzer // Hus XIX/1, XIX/2. Den Haag: Nijhoff, 1984, S. 364, 373f.) wird der egologische Ansatz noch abgelehnt. Einzig das Bewusstsein, nicht eine ursprüngliche Ich-Instanz, konstituiert Sinn in der intentionalen Korrelation.

25 Vgl. zur Darstellung des egologischen Ansatzes: Broekman J. *Phänomenologie und Egologie – Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl.* Den Haag: Nijhoff, 1963; sowie: King J. *Ontology and Intersubjectivity in Husserl and Schutz* // International Studies in Philosophy, 14 (1982), S. 33–56, insbes. S. 43 ff. Zur Kritik der Egologie vgl.: Gurwitsch A. *A nonegological Conception of Consciousness* // Philosophy and Phenomenological Research 1 (1940), S. 325–338; sowie: Kozlowski R. *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie.* Würzburg: Königshausen&Neumann, 1991, insbes. S. 72–91. Zur Auseinandersetzung von Schütz und Gurwitsch zum Problem der Egologie vgl.: Schütz/Gurwitsch, *Briefwechsel 1939–1959.* Hg. v. R. Grathoff. München: Fink, 1985, S. 94ff.

26 Schütz/Gurwitsch, op. cit., S. 287. Vgl. zu Husserls Ichbegriffen: Fink E. *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* // Kant-Studien, 38 (1933), S. 355. Zur Auseinandersetzung zwischen Schütz und Gurwitsch um den non-/egologischen Ansatz vgl.: Waldenfels B. *Das umstrittene Ich. Ichloses und Ichhaftes Bewußtsein bei A. Gurwitsch und A. Schütz* // *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Per-*

spektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz. Hg. v. R. Grathoff, B. Waldenfels. München: Fink, 1983, S. 15–30.

27 Schütz/Gurwitsch, op. cit., S. 279f.

28 Vgl. zur Darstellung von Husserls Intersubjektivitätsproblematik etwa Bernet/Marbach/Kern, *Husserl*. Hamburg: Meiner, 1996, S. 143ff; Mensch J.R. *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. New York, 1988, S. 176ff, 262ff; Kozlowski, op. cit.; Theunissen M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter, [2]1977, S. 13–155; Dan Zahavi H*usserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer, 1996; Carr D. *The Fifth Meditation and Husserls Cartesianism* // Philosophy and Phenomenological Research, 34 (1973), S. 14–35.

29 Husserl E. *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* // Hus V. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff, [2]1971, S. 153.

30 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., § 43, S. 124.

31 Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, op. cit., S. 244.

32 Schütz, *Sinnhafter Aufbau*, op. cit., S. 219, Fn. 2.

33 Schütz A. *Phänomenologie und die Sozialwissenschaften* // Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Den Haag: Nijhoff, 1971, S. 137f.

34 Schütz, *Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, op. cit.

35 Ibid., S. 254.

36 Schütz, *Sinnhafter Aufbau*, op. cit., S. 220.

37 Schütz A. *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft* //ASW V.2, Konstanz: UVK, 2004, S. 160.

38 Husserl E. *Phänomenologie und Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* // Hus IX. Hg. v. W. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1962, Beilage XXXII (Individualpsychologie und intersubjektive Psychologie), S. 534.

39 Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit. S. 93.

40 Schütz/Gurwitsch, op. cit., S.461.

41 Luhmann N. *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus, 1996; ders. *Sinn als Grundbegriff der Soziologie* // Habermas/ Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971, S. 25–100; sowie für die autopoietische Phase: ders., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, S. 92ff.

42 Renn J. *Grenzen des Konstruktivismus – Konstruktion, Dekonstruktion, Rekonstruktion // GrenzGänge – BorderCrossings. Kulturtheoretische Perspektiven*. Hg. v. G. Sebald, M. Popp, J. Weyand. Münster: LIT, 2006, S. 34.

43 Vgl.: Sepp H.R. *Luhmann liest Husserl // Phänomenologie und Systemtheorie*. Hg. v. J. Brejdak et al. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2006, S. 84–95; sowie: Ellrich L. *Die Konstitution des Sozialen. Phänomenologische Motive in N. Luhmanns Systemtheorie* // Zeitschrift für philosophische Forschung, 46 (1992), S. 24–43.

44 Vgl. dazu: Luhmann N. *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition* // ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, S. 9–71; Kogge W. *Semantik und Struktur. Eine alteuropäische Unterscheidung inder Systemtheorie // Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*. Hg. v. A. Reckwitz, H. Sievert. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 67–99.

45 Husserl E. *Phantasie, Bildbewußtsein und Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlaß (1898–1925)* // Hus XXIII. Hg. v. E. Marbach. Den Haag: Nijhoff, 1980.

HUSSERL, DERRIDA UND DIE KRISE DER VERNUNFT

Tanja Staehler*

Abstract

In his late text *Rogues. Two Essays on Reason* Derrida turns to Husserl's late philosophy, particularly the *Crisis*. My thesis is that Derrida turns to Husserl because in the context of an investigation of reason, Husserl contributes an essential voice by presenting reason as something that can undergo crises, and something that is historical in a non-relativist sense.

Furthermore, Husserl's reflections in the *Crisis* show how closely the concepts of reason, history, origin, and teleology are intertwined. Derrida claims that any 'teleologism' and thus also Husserl's teleological concept of history runs counter to the event, or the 'eventfulness of what comes'. At the same time any phenomenological examination of history needs to consider Husserl's thoughts on ideal objects and the mathematization of nature. Here, Derrida comes full circle with his early investigations of Husserl and the origin of geometry.

Keywords: Husserl, Derrida, crisis, reason, history.

> Die Geometrie und die sich daran anknüpfenden Wissenschaften.., abgeschnitten von prinzipiellen Einsichten und des Sehens unfähig, festgemacht an Hypothesen, die sie für Prinzipien halten, Symbole mit Wahrheit vermengend – scheinen uns zu träumen.
>
> Platon, *Politeia* 533c (Derrida, *EUG*, 140)

In seinem späten Text *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* wendet Derrida sich Husserls *Krisis*-Schrift zu. Diese Zuwendung ist überraschend; denn sie erfolgt zu einem Zeitpunkt, zu dem Husserls Sorge, als ein «Reaktionär» zu erscheinen (Hua VI, 337), begründeter wirkt als je zuvor, vor allem auch aus der Perspektive von Postmoderne, Poststrukturalismus und Kritischer Theorie. Der Begriff der Lebenswelt ist zwar in verschiedene Diskurse und Disziplinen integriert worden, doch gerade damit erscheint die Notwendigkeit, Husserls Texte zur Lebenswelt zu lesen, außerhalb der Husserl-Forschung immer geringer.[1] Die *Krise*, um die es Husserl geht, scheint auf die 1930er Jahre beschränkt; inzwischen hat die Krise ganz andere Dimensionen, aber auch andere Schwerpunkte angenommen: Es handelt sich nicht um eine Krise

* Dr. Tanja Staehler – senior lecturer in the philosophy department at the University of Sussex; T.Staehler@sussex.ac.uk.

der europäischen Wissenschaften, sondern momentan vor allem um eine Krise der globalen Wirtschaft. Unwahrscheinlich, dass Husserl diese Krise für uns beleuchten könnte – doch Derrida scheint dieser Auffassung zu sein.

Natürlich behauptet Derrida keineswegs, dass Husserls Krise mit unserer identisch wäre. Aber Husserl entwickelt einen Begriff von Geschichtlichkeit, der es uns erlaubt, diese Zusammenhänge zu denken. Die Krise der europäischen Wissenschaften, über die Husserl 1935/36 schreibt, ist nämlich Husserl zufolge im «Urstiftungssinn» von Philosophie und Wissenschaft bei den antiken Griechen bereits angelegt. Die Krise wird vor allem durch den Objektivismus der Wissenschaften hervorgerufen, und dieser Objektivismus fällt weder im zwanzigsten Jahrhundert vom Himmel noch zu Beginn der Neuzeit, sondern ergibt sich aus einer gewissen Spannung im Urstiftungssinn selbst, die im Folgenden besprochen wird. Es stellt sich heraus, dass die Begriffe von Krise, Idealisierung und Geschichte für Husserls Überlegungen in der *Krisis*-Schrift zentral sind. Diesen drei Begriffe und ihren Verschränkungen möchte ich daher im vorliegenden Aufsatz nachgehen. Es wird sich herausstellen, dass Derridas Kommentare alle drei Leitbegriffe deutlicher zum Vorschein bringen. Gleichzeitig nimmt Derrida jeweils eine Kritik oder Korrektur vor, die dem jeweiligen Begriff aus phänomenologischer Sicht ein vollständigeres Profil gibt und den Zusammenhang mit unserer momentanen Krise deutlicher zeigt. Dabei stellt sich im Hinblick auf den Begriff der Krise der Text *Schurken* als entscheidend heraus, für den der Idealisierung hingegen Derridas «Einleitung» zu Husserls *Ursprung der Geometrie*, und für Husserls Begriff der Geschichte beide gerade erwähnten Derrida-Texte.

Derrida wird hier aber nicht nur einbezogen, um Husserls Ideen deutlichere Konturen zu geben und sie zu ergänzen. Vielmehr liegt meinem Aufsatz die Überzeugung zugrunde, dass Husserl für Derridas Philosophie der Dekonstruktion eine entscheidende Rolle spielt. Diese Behauptung ist im Bezug auf Derridas frühe Texte ganz unbestritten[2]; es ist jedoch aufschlussreich, dass Derrida in dem späten Text *Schurken* noch einmal auf Husserl zurückgeht, und zwar im Rahmen einer genaueren Bestimmung dessen, was Dekonstruktion bedeuten kann:

> «Denn die Dekonstruktion, wenn es so etwas gibt, bleibt in meinen Augen ein unbedingter Rationalismus...» (*Schurken*, 191).[3]

Für ein Verständnis von Dekonstruktion ist also der Begriff der Vernunft entscheidend, und zur Untersuchung dieses Begriffs wendet Derrida sich Husserls Spätwerk zu. Genauer gesagt geht es um eine Radikalisierung der Vernunft, und damit greift Derrida eine Bewegung auf, die für Husserls Phänomenologie charakteristisch ist, hatte doch Husserl die Phänomenologie immer als radikalisiertes Zurückgehen auf den Urstiftungssinn sowie als Radikalisierung der skeptischen *Epoché* betrachtet. Derrida greift also Husserl Radikalisierungsbewegung auf und zeigt gleichzeitig, dass Husserl selbst nicht radikal genug gewesen

ist – zum Beispiel darin, dass Husserl in seinen Begriff der Geschichte eine für selbstverständlich genommene Teleologie aufgenommen hat.

Wenn Derrida aber der Auffassung ist, dass Husserls Begriff von Krise, Idealisierung und Geschichte hilfreich sind, um Vernunft zu verstehen (und wir, mindestens in der Philosophie, an der Vernunft festhalten müssen) und Derrida es sich daher zur Aufgabe macht, diese Begriffe zu hinterfragen und radikalisieren, so scheint es Derridas Absicht zu sein, Husserls Begriffe ernstzunehmen und von innen heraus zu stärken. Wir können daher hoffen, dass Derrida der beste Anknüpfungspunkt ist, um zu sehen, wie Husserl aus sich heraus über sich hinausgetrieben werden kann.

I. Das Paradox der Krise

Derrida nähert sich der Krise im Sinne Husserls mit folgender Frage:

> «Was hätte sich für uns seit 1935/36 verändert, seit jenem Husserlschen Aufruf an das philosophische Gewissen Europas im Angesicht einer Krise der Wissenschaften und der Vernunft?» (*Schurken*, 168).

Eine Antwort auf diese Frage kann sich nur im Durchgang durch Husserls Überlegungen zur Krise zeigen, doch bevor Derrida sich in der Tat auf Husserls Erwägungen einlässt, macht er bereits den Vorschlag, dass wir «vielleicht» versuchen müssen, etwas zu denken, das «etwas anderes als eine Krise der Vernunft, der Wissenschaft und des Bewußtseins, etwas anderes als eine Krise Europas» wäre (ebd.). Es scheint am Ende, dass es sich doch auch um eine Krise der Vernunft handelt oder zumindest um eine Krise, auf die wir nur durch eine Radikalisierung der Vernunft antworten können. Es handelt sich aber nicht mehr nur um eine Krise der Wissenschaft, und auch nicht nur um eine Krise Europas; aber vielleicht können 'wir' uns der Krise doch zunächst nur durch Besinnungen auf Europa und die europäischen Wissenschaften nähern, und dies wäre dann einer der Gründe, an dieser Stelle auf Husserl zurückzugehen, wie Derrida es vorschlägt.

Naturgemäß kann die Frage nach unserer Geschichte sich nur aus der Frage ergeben: Wo stehen wir heute? Diese Frage beantwortet Husserl dahingehend, daß unsere gegenwärtige Erfahrung die einer Krise, nämlich einer Krise der Wissenschaften sei. Diese Krise erfahren wir darin, daß die Wissenschaft auf unsere wesentlichen, uns in unserer Existenz betreffenden und bewegenden Fragen keine Antworten gibt, sondern sich von diesen Fragen ganz bewußt abkehrt, da sie nach gänzlicher Objektivität strebt und alle das Subjekt betreffenden Fragen ausklammert. Diese Krise ist jedoch nicht bloß eine Krise der Wissenschaften, da wir in einer Zeit leben, in der die Wissenschaften unser Dasein *im ganzen* bestimmen.[4] Die Wissenschaften sagen uns, wer wir sind, und, so sagt Husserl lapidar, «bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen» (Hua VI, 4). Der Objektivismus der Wissenschaften führt dazu, daß die Wissenschaften zu Fragen, die uns in unserem Leben betreffen, nichts zu sagen haben.

Den Hauptgrund für die gegenwärtige Krise, also für das Scheitern der neuzeitlichen Wissenschaften, sieht Husserl in ihrem Objektivismus: sie vergessen, daß Wissenschaft immer eine Leistung der Subjektivität ist. In ihrer «Lebensweltvergessenheit» übersehen die Wissenschaften, daß die alltägliche, subjekt-relative Lebenswelt immer ihr Sinnesfundament bildet und daß die Ergebnisse der Wissenschaften in die Lebenswelt einfließen, «einströmen». Diesen Vorgängen werden wir unter der Überschrift der «Idealisierung» genauer nachgehen. Doch bevor die Ursachen der Krise genauer zutage treten, zeigen sich bereits erste Schwierigkeiten im Begriff der Krise, die Derrida zufolge sogar auf ein Paradox hindeuten.

Bezüglich der Krise stellt sich die Frage, ob sie gewissermaßen «kuriert» werden kann.[5] Wie auch Derrida herausstellt (*Schurken*, 169), steht der medizinische Begriff der Krise im Hintergrund von Husserls Überlegungen. In diesem medizinischen Begriff ist der Doppelsinn und damit die Schwierigkeit der Krise bereits angedeutet: Die Krisis im medizinischen Sinne ist der Wendepunkt einer Krankheit, nach dem es entweder bergauf oder bergab geht. Die Möglichkeit der Heilung steht also offen, aber gleichzeitig eignet der Krankheit eine innere Notwendigkeit, die den Ausgang der Krisis entscheidet. Ähnlich handelt es sich bei der Krise des europäischen Menschentums um eine Diagnose, die gewisse Heilungschancen verspricht (durch Untersuchung der Ursachen der Krise), die aber doch auch eine innere Notwendigkeit hat, da sie im ursprünglichen Sinn von Philosophie und Wissenschaft schon angelegt ist.[6]

Der Urstiftungssinn muß befragt werden: Die gegenwärtige Krise resultiert zwar, so Husserl, daraus, daß Philosophie und Wissenschaften dem ursprünglichen Sinn nicht gerecht werden konnten. Dieses Scheitern ist allerdings kein zufälliges, sondern geht aus einer Zweideutigkeit im Urstiftungssinn selbst hervor: In der Suche nach dem identischen Ansichsein im Unterschied zu den relativen Gegebenheitsweisen sind der neuzeitliche Objektivismus und die damit einhergehende Subjektvergessenheit bereits angelegt. So beschreibt Husserl in einem Ergänzungstext eine der antik-griechischen Einsichten auf eine Weise, die vielleicht naiv wirkt und doch aufschlussreich ist: «Es ist doch dieselbe Sonne, derselbe Mond, dieselbe Erde, dasselbe Meer usw., das so verschieden mythologisiert wird in den verschiedenen Völkern gemäß je ihrer Traditionalität» (Hua XXIX, 387) – aus dieser Erfahrung entspringt die Philosophie und begibt sich auf die Suche nach dem Seienden als solchem, nach der beständigen Wahrheit, nach dem identisch an sich Seienden im Unterschied zu seinen mannigfaltigen subjektiven Auffassungsweisen.

In diesem Ziel klingt bereits die Gefahr an, der die neuzeitlichen Wissenschaften erlagen, nämlich die Gefahr der einseitigen Verabsolutierung der Objektivität und der Vernachlässigung der immer zugrundeliegenden Subjektivität. Und in der Tat muß die Tendenz zum Objektivismus in der Urstiftung der Wissenschaften bereits angelegt sein, wenn Husserls These zutrifft, daß die Wissenschaften aus einem einheitlichen

Sinn heraus gegründet wurden und ein einheitliches Ziel verfolgen. Eine Neubefragung des Urstiftungssinnes müßte demgemäß versuchen, gerade zu jener Unterscheidung von Gegebenheitsweisen und irrelativem Kern zurückzugehen und an jener Gabelung nicht einseitig das Augenmerk auf den irrelativen Kern zu legen. Das Unternehmen der Zuwendung zu den Gegebenheitsweisen ist in der Tat Aufgabe der von Husserl begründeten Phänomenologie.

Das Paradox der Krise kann man nun so beschreiben, dass Husserl den Ausweg aus der Krise in einer Radikalisierung der Vernunft sucht und die Krise doch gleichzeitig aus der Vernunft entsteht, nämlich aus der doppelten Ausrichtung der Vernunft auf objektive Einheit und subjektive Vielfalt, wobei die Objektivität immer eine besondere Anziehungskraft ausübt. Im Sinne Derridas wird die Krise also von der gleichen Kraft erzeugt, die nun zu ihrer Überwindung ins Feld geführt werden soll:

> «Im Zuge ihres Fortschritts erzeugt die wisseschaftliche Vernunft aus sich heraus die Krise» (*Schurken*, 172).

Diese Paradoxie der Krise ist in der Tat zutreffend charakterisiert, und Derrida stellt den Doppelcharakter der Vernunft als Krise erzeugend und doch einzig verfügbares Gegenmittel zur Krise sehr gut heraus.

Auf Grundlage von Derridas Text stellt sich jedoch die Frage, ob Husserl sich der problematischen Wechselimplikation von Krise und Vernunft bewusst ist. In einer Wendung, die an seine Lektüren von Platon, Hegel und andere erinnert, konzentriert Derrida sich auf eine Husserl-Stelle, die besagt, der «Grund des Versagens einer rationalen Kultur» liege «nicht im Wesen des Rationalismus selbst» (Hua VI, 347, Verweis in Derrida, *Schurken*, 176). Nun trägt zum einen Husserl die Spannungen in seinen Überlegungen meistens in den Texten aus (und nicht vor dem Schreiben der Texte). Zum anderen ist die Stelle keineswegs definitiv; Husserl geht es hier vor allem darum, dass von einem «Scheitern des Rationalismus» als solchem keine Rede sein kann (ebd.) und die Antwort auf die Krise keineswegs im Irrationalismus zu finden wäre. Wie Derrida auch selbst zugibt, ist der Objektivismus kein Zufall und kein Unfall (*Schurken*, 172), also kein der Vernunft von außen Zustoßendes. Um die Einseitigkeit der Vernunft, die Husserl zufolge die Krise der Wissenschaften herbeigeführt hat, genauer zu verstehen, sollen nun die Vorgänge der Idealisierung und Mathematisierung genauer betrachtet werden.

II. Idealisierung und ideale Gegenstände

Husserl bespricht die Mathematisierung der Natur im neunten Paragraphen der *Krisis* unter der Überschrift «Galileis Mathematisierung der Natur». Der unter dem Titel *Der Ursprung der Geometrie* durch Merleau-Ponty, Derrida und andere französischsprachige Autoren bekannt gewordene Text stellt einen Ergänzungstext zur *Krisis* dar, den Eugen Fink nach Husserls Tod unter dem Titel *Die Frage nach dem Ur-*

sprung der Geometrie als intentional-historisches Problem veröffentlichte. Wenngleich der Galilei-Paragraph durch seine Einbettung in den Gesamttext der Krisis gewisse Vorteile für die Interpretation bietet, ist die Aufmerksamkeit, die dem Geometrie-Text zukommt, durchaus berechtigt. So schreibt Derrida: «Nie aber waren die Verurteilungen von Historizismus und Objektivismus so ineinander verschlungen wie im Ursprung der Geometrie» (*EUG*, 34), wobei Historizismus hier in erster Linie eine wissenschaftliche Haltung bezeichnet, die empirische historische Tatsachen und deren kausale Verknüpfungen zur Grundlage nimmt. Die Verbindung der Kritik an den mathematischen Wissenschaften und an den Geschichtswissenschaften (und daran, wie wir dazu neigen Objektivismus und Historizismus unhinterfragt zu übernehmen) führt dazu, dass Husserl im Ursprungs-Text der Geometrie und der Geschichte ein gleiches thematisches Recht zukommen lässt.

Der Galilei-Paragraph hingegen erklärt ausdrücklicher die Mathematisierung der Natur, setzt sich aber nicht mit der ursprünglichen Stiftung der Geometrie auseinander, sondern mit einer Umstiftung, welche die universale Anwendbarkeit der Geometrie betrifft: Galilei war selbst bereits ein ‚Erbe' der Geometrie. Dennoch sollen zunächst einige Ergebnisse des Galilei-Paragraphen rekapituliert werden; denn zum einen zeigt sich hier die Idee der Mathematisierung und Idealisierung, die zur Krise führt, genauer; zum anderen kann Husserl, schon allein wegen der größeren geschichtlichen Nähe, eine genauere Darstellung dieser neuzeitlichen Vorgänge geben. Im Gegensatz dazu wird sich *Der Ursprung der Geometrie* als ein Text herausstellen, in dem die Schwierigkeiten der husserlschen Vorgehensweise zutage treten, an denen Derrida zurecht besonders interessiert ist.

Die Frage der Mathematisierung der Natur steht für Husserl in ganz engem Zusammenhang zur Lebensweltproblematik; denn durch die Mathematisierung kommt es zum Vergessen der Lebenswelt, die im Vergleich zur idealisierten Welt mehrdeutiger und aus Sicht der verführenden Objektivität minderwertig ist. Um zu untersuchen, was die Wissenschaften sind und wie sie unser Leben verändern, fragt Husserl nach der vor- und außerwissenschaftlichen Welt. Die Frage lautet letztlich, wie die Wissenschaften entstanden sind, also wie und mit welchem Sinn sie gestiftet wurden; doch da die Wissenschaften für uns schon lange zur Selbstverständlichkeit geworden sind, ist der Zugang zu einer Welt ohne Wissenschaft nur durch Abstraktion möglich.[7] Allerdings wissen wir, daß Wissenschaften und insbesondere moderne Wissenschaften etwas geschichtlich Gestiftetes sind und es eine Welt ohne Wissenschaften gegeben hat – dies rechtfertigt die Frage nach einer solchen Welt. Die Lebenswelt im engeren Sinn, wie sie in der *Krisis* zunächst eingeführt wird, ergibt sich aus dieser Rückfrage und Entgegensetzung als *vor- und außerwissenschaftliche Welt der sinnlichen Anschauung* (Hua VI, 108 u. 113).[8] Diese Welt der Anschauung ist vortheoretisch, vorkulturell und ungeschichtlich – und so muß sich Husserl sehr bald die Frage stellen, ob diese Welt wirklich existiert.[9] Es handelt sich bei der Anschauungswelt um ein theoretisches Konstrukt, ein Produkt der Abstraktion, das aber

dennoch hilfreich ist, nämlich um die Entstehung der Wissenschaften zu beleuchten.

Die Lebenswelt im ersten, engeren Sinne ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie «subjektiv-relativ» ist (Hua VI, 127), also gegeben für ein jeweiliges Subjekt, dem diese Anschauungen zukommen. Dieser Subjektrelativität stellen die modernen Naturwissenschaften das Ideal der Subjektunabhängigkeit, der Objektivität und Allgemeingültigkeit gegenüber. Der Vorgang, den Husserl nachzeichnet, besteht darin, daß die Wissenschaften eine Welt der exakten Idealitäten bilden, und zwar so, daß die Lebenswelt schließlich durch die Welt der Idealitäten ersetzt bzw. an letzterer als der wahren Welt gemessen wird. Daß die Lebenswelt den Boden der Wissenschaften darstellt und sie ohne diese bodenlos sind, wird von den Wissenschaften vergessen – der Prozeß des Bildens der idealen Welt muß demnach so beschaffen sein, daß er es zuläßt, die Bodenfunktion der Lebenswelt außer acht zu lassen. Wie also wird die ideale Welt gebildet? Die entscheidenden Stichwörter, mit denen Husserl diesen Vorgang bezeichnet, lauten «Mathematisierung» und «Idealisierung».

Der neunte Paragraph der *Krisis* wird eingeleitet mit der entscheidenden Frage: *«Was ist der Sinn dieser Mathematisierung der Natur*, wie rekonstruieren wir den Gedankengang, der sie motivierte?» (Hua VI, 20). Indem Husserl diese Frage stellt, impliziert er bereits etwas Wesentliches, nämlich die These, daß die Mathematisierung der Natur ihre Wurzeln in der lebensweltlichen Erfahrung hat. Es gibt, wie sich zeigen wird, in unserem alltäglichen Leben Tendenzen, die der Idealisierung in gewisser Weise ähnlich sind und diese vorbereiten können. Dennoch ist die Idealisierung keine kontinuierliche Fortsetzung dieser lebensweltlichen Tendenzen, sondern hat einen wesentlich anderen Charakter.

Die Wissenschaften können mit der Idealisierung an die Tendenz des vorwissenschaftlichen Bewußtseins anknüpfen, sich den Gegenstand zu immer genauerer Gegebenheit zu bringen. Diese Tendenz, die man als Vervollkommnungstendenz bezeichnen könnte, wird durch praktische Ziele bestimmt und beschränkt: Obwohl wir uns den Gegenstand nie zu vollkommener Gegebenheit bringen, gibt es im praktischen Bereich ein Vollkommenes, nämlich «in dem Sinne, daß das spezielle praktische Interesse dabei eben voll befriedigt ist» (Hua VI, 22). Wenn der Schrank schließt und der Tisch nicht wackelt, müssen wir uns um exakte rechte Winkel keine Sorgen machen. In der praktischen Vervollkommnung gelangen wir nie zu wissenschaftlichen Idealitäten, die von jeder Unbestimmtheit frei sind. Solche Idealitäten sind «Limes-Gestalten», nämlich «invariante und nie zu erreichende Pole» der jeweiligen «Vervollkommnungsreihe» (ebd.). Husserl bedient sich im Zusammenhang der Mathematisierung der Natur einer mathematischen Sprechweise: Ein Limes kann beispielsweise der Limes einer Folge von Zahlen sein, die nach einem bestimmte Gesetz gebildet werden. Wenn wir von der Zahl 1 ausgehen und auf diese das Gesetz der Halbierung anwenden, gelangen wir zu einer Folge von immer kleiner werdenden Zahlen (1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32 usw.). Diese Zahlen nähern sich der

Zahl 0 an, ohne letztere jemals zu erreichen; daher ist 0 der Limes jener Folge. Übertragen auf die wahrnehmbaren Gegenstände sagt uns dieses Beispiel zum einen, daß die Limes-Gestalt des Gegenstandes auf einer anderen Ebene liegt als der anschauliche Gegenstand und von diesem aus nur sozusagen in einem Überstieg erreicht werden kann. Zum anderen deutet das Beispiel der Zahlenfolge an, wie wir uns den Überstieg zu denken haben, nämlich als Durchlaufen einer Folge von Gestalten, deren Entwicklung eine bestimmte Richtung zeigt, und schließlich als Denkleistung, welche die Folge ins Unendliche fortsetzt und damit den Schluß auf eine Limesgestalt zieht. Die unendliche Fortsetzung ist ein spezifisch neuzeitlicher Gedanke, da erst die Neuzeit sich unendliche Aufgaben stellte und mit einer Mathematik, die den Überstieg ins Unendliche nicht schreckte, das unendliche Seinsall beschreiben wollte.[10] Die vorneuzeitliche Mathematik «kennt nur endliche Aufgaben», sagt Husserl (Hua VI ,19).

Die Idealisierung beschränkt sich auf eine bestimmte Hinsicht des Gegenstandes (und zwar notwendigerweise), nämlich auf die räumliche Ausgedehntheit des Gegenstandes. Diese räumliche Ausgedehntheit bietet sich für die Mathematisierung, also sozusagen die quantitative Beschreibung an, während andere Eigenschaften des Gegenstandes nur indirekt mathematisiert werden können. Husserl bezeichnet die nichtraumzeitlichen Eigenschaften des Gegenstandes als «spezifische Sinnesqualitäten» oder als «Füllen» (Hua VI, 27ff.). Es läßt sich sogar ein Grund angeben, warum die direkte Mathematisierung der Füllen unmöglich, und zwar «prinzipiell unmöglich» ist: Es gibt nur *eine* Mathematik des Raumes, nur *eine* Geometrie. Husserl sagt:

> «Wir haben nur *eine, nicht eine doppelte Universalform der Welt,* nur *eine*, und nicht eine zwiefache *Geometrie*, nämlich eine solche der Gestalten, und nicht auch eine zweite der Füllen» (33).

Die quantitative Beschreibung der Welt ist nur auf eine Weise möglich. Die Geometrie ist eine Wissenschaft, die auf der Grundlage der empirischen Meßkunst entwickelt wurde und für Galilei bereits fertig vorlag; der besondere Beitrag, den Galilei in der Entwicklung der modernen Wissenschaften leistet, liegt in der Hypothese, daß eine umfassende, universale Mathematisierung der Welt möglich sei.

Husserl fordert dazu auf, daß wir uns die «Befremdlichkeit» dieses Gedankens der universalen Mathematisierung, der uns heute selbstverständlich geworden ist, vor Augen führen. Wie gestaltet sich die indirekte Mathematisierung der Füllen? Husserl nähert sich diesem Vorgang, indem er darauf hinweist, daß die Füllen mit den raumzeitlichen Gestalten «in einer ganz besonderen Weise *geregelt verschwistert sind*» (Hua VI, 33), wie es das Beispiel der von den Pythagoreern festgestellte Abhängigkeit der Tonhöhe von der Länge der schwingenden Seite zeigt (Hua VI, 36). Entscheidend ist, daß die Füllen in Graden vorkommen: es gibt verschiedene Grade von Wärme, verschiedene Tonhöhen usw. Diese Gradualität motiviert den Gedanken, sie in Zahlen beschreiben zu können, wobei dann abhängig von der jeweiligen Qualität eine Möglich-

keit gefunden werden muß. Doch es ist noch ein großer Schritt von solchen einzelnen Beispielen zur Idee der universalen Mathematisierung der Welt; diese These kommt Galilei zu. Galileis Hypothese einer universalen Mathematisierbarkeit der Welt ist für die Wissenschaften deshalb so attraktiv, weil sie streben eine Mathematisierung des gesamten Gegenstandes und dann eine Mathematisierung aller Gegenstände an; denn sie wollen universal sein.

Der entscheidende Schritt ist nun, daß diese Welt der Idealitäten zur vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt in ein Verhältnis gesetzt wird, und zwar dergestalt, daß die Lebenswelt der idealen Welt untergeordnet und an letzterer gemessen wird: Es kommt zu einer «Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt» (Hua VI, 49). In der Unterordnung der anschaulichen Lebenswelt wird jedoch übersehen, daß die Naturwissenschaften einerseits auf dem Boden der Lebenswelt stehen, andererseits selbst der Lebenswelt zugehören. Was den ersten Punkt anbelangt, so setzen die Wissenschaften die Lebenswelt nicht nur in dem Sinne voraus, daß sie historisch in und aus der Lebenswelt entstanden sind, sondern die anschauliche Lebenswelt bildet «fortwährend» den Boden für die Wissenschaftler (Hua VI, 123f.). Zweitens gilt, daß die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in die Lebenswelt einströmen und sich dort niederschlagen, so daß wir in vielfacher Weise mit ihnen umgehen, ohne uns dessen überhaupt bewußt zu sein (Hua VI, 115). Husserl sagt, daß das Phänomen des Einströmens die Entgegensetzung von Lebenswelt und Welt der Idealitäten zusammenbrechen läßt (Hua VI, 462). Die Lebenswelt ist weitaus mehr als eine bloß vor- und außerwissenschaftliche Welt; als allumfassende, konkrete Welt unseres Lebens, als Universalhorizont umfaßt sie die Wissenschaften. Die Lebenswelt im weiteren und eigentlichen Sinne ist geschichtliche Welt und umgreift Natur ebenso wie Kultur.

Doch wenn die Lebenswelt zum Thema der Philosophie werden soll, kommt gleich eine Schwierigkeit auf: Wie kann die Lebenswelt in ihrer Subjektrelativität überhaupt philosophisch untersucht werden? Das Projekt einer «Ontologie der Lebenswelt» wurde von Husserl für wichtig erachtet (Hua VI, §37), aber er führte es nie vollständig durch.[11] In jedem Fall geht es in einer solchen Ontologie darum, irrelative oder invariante Strukturen der Lebenswelt zu suchen, die ein «lebensweltliches Apriori» bilden (Hua VI, 143). Husserl ist nämlich überzeugt, dass die Lebenswelt «in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur*» hat, die «nicht selbst relativ» ist (Hua VI, 142). Die Annahme eines solchen Aprioris fördert Derridas Misstrauen herauf, dem er in der «Einleitung» zum *Ursprung der Geometrie* nachgeht. Gleichzeitig rückt Derrida aber eines von Husserls besten Beispielen für solche invarianten Strukturen in den Vordergrund: den Erdboden, der das Phänomen bezeichnet, dass jede Kultur auf einer Art von Erdboden ruht, sich die Gestalt dieses Erdbodens und damit die tatsächliche Erscheinung des Erdbodens je nach Kultur und Epoche wandelt.[12] Die Rede von inva-

rianten Strukturen besagt nicht, daß diese uns in immer gleicher und unveränderlicher Weise gegeben wären: Invariante Strukturen sind konkret immer als geschichtlich vermittelte gegeben, und doch hält sich die Struktur als solche durch.

Derridas Vorbehalte gegenüber solchen invarianten Strukturen und Aprioris beziehen sich nun vor allem auf die Rolle der Äquivozität oder Ambiguität; denn Husserl spricht sich im *Ursprung der Geometrie* für die «Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks» aus (Hua VI, 372). Derrida hält dagegen: «Äquivozität ist das Geburtsmerkmal aller Kultur» (*EUG*, 137). Derrida untersucht auf verschiedenen Ebenen, denen wir hier nicht im Einzelnen nachgehen können, inwiefern Husserl das allgemeine Phänomen des idealen Gegenstandes (d.h. des nicht-natürlichen, sondern intellektuell erzeugten Gegenstandes) am mathematischen Gegenstand abliest und die hier gewonnenen Ergebnisse und Ziele auf Sprache und Schrift überträgt. Durch die Privilegierung der Eindeutigkeit besteht aber die Gefahr einer Verarmung der Sprache (*EUG*, 136).[13] Husserl fällt also auf höherer Ebene der gleichen Verführung des eindeutigen, objektiven Gegenstandes zum Opfer, so scheint es; denn er spricht nicht nur von der Kraft einer eindeutigen Sprache, sondern es geht in seiner Phänomenologie auch um den Aufweis invarianter Strukturen. Allerdings hat Husserl weder die Verführungskraft noch die Bedeutsamkeit des identischen Gegenstandes nie bestritten; nur muss diesem identischen Gegenstand die Vielheit der Erscheinungen mit gleichem Recht gegenübergestellt werden. Dies wird als methodische Aufgabe zwangsläufig dort besonders schwierig, wo es um die geschichtliche Lebenswelt geht.

Man könnte Derridas Kritik auch so zusammenfassen, dass Husserl zwar gut daran tut, auf die Bedeutung der Idealisierung hinzuweisen, sie aber doch vorrangig in eine Richtung untersucht; die andere Richtung, die der Verkörperlichung wird von Husserl unterbelichtet. Dies macht es unmöglich, das «Einströmen» in die Lebenswelt überzeugend darzustellen. So gilt beispielsweise für Sprache und Schrift, dass die Körperlichkeit des Zeichens «unverzichtbar» und in diesem faktischen Sinne also notwendig ist; «[d]ennoch interessiert Husserl die Hypothese einer ... faktischen Destruktion nicht im geringsten» (*EUG*, 125). Die verbrennbaren Exemplare von Büchern, Schriften, Notentexten, Zeichnungen usw. sind für Husserl nur *Exemplare*, die sich von der *Idee* unterscheiden.

Wenn man solche Möglichkeiten der Schriftenverbrennung in Gedankenexperimenten nachgeht, zeigt sich der Unterschied zwischen mathematischen Gegenständen und idealen Objekten im Sinne der Geisteswissenschaften – ein Unterschied, der Husserl insgesamt zu entgehen scheint. Stellt man sich zum Beispiel vor, dass alle Zettel und Bücher, auf denen der Satz des Pythagoras vermerkt ist, gesammelt würden, und dieser Sammelplatz fiele dann einem Brand zum Opfer, so wäre es wohl in der Tat plausibel, mit Husserl zu sagen, dass der Satz des Pythagoras von diesen Exemplaren getrennt ist und sogar überleben würde. Denn das systematische Gebäude der Geometrie, auf das Hus-

serl sich immer wieder bezieht, würde eine Leerstelle zeigen, an der die Rekonstruktion des Satzes von Pythagoras erfolgen kann (z.B. anhand von Euklids Höhensatz). Viel schwieriger steht es jedoch mit literarischen und philosophischen Beispielen: Platons Vortrag *Über das Gute* ist verloren, auch wenn wir Verweise besitzen[14]; und wie steht es erst mit einem Gedicht, auf das zur Zeit seiner Vernichtung (noch) niemand verwiesen hatte?

Insgesamt bezeichnet Derrida den Sinn des «Verschwindens der Wahrheit» als schwierigstes Problem für den *Ursprung der Geometrie* und Husserls Philosophie der Geschichte insgesamt (*EUG*, 124). Denn dabei um den «Sinn des Erscheinens» (ebd.), also um das Wesen der Phänomenologie angesichts von Materialität und damit einhergehender Äquivozität. Diese Themen stoßen auch insofern ins Zentrum der Phänomenologie, als Husserl von dieser Problematik aus auf die Spannung von Tranzendentalem und Empirischem eingeht, der sich eine Phänomenologie und/oder Ontologie der geschichtlichen Lebenswelt stellen muss. Angesichts von Husserls Weigerung oder Unvermögen, dieses Verhältnis zu klären, stellt sich die Aufgabe, den Sinn der Geschichte in Husserls Philosophie genauer zu betrachten.

III. Geschichte ohne Teleologie?

In der «Einleitung» zum *Ursprung* schreibt Derrida, es sehe nicht so aus, als hätte Husserl sich «irgendwann für so etwas wie Geschichte interessiert» (*EUG*, 155). Bei genauerem Zusehen ist diese Bemerkung jedoch nicht so abwertend, wie es zunächst scheint. Derrida geht es nämlich vielmehr darum, dass Husserl nicht erfolgreich zwischen Geschichte und Geschichtlichkeit unterscheidet und es diverse Phänomenbereiche innerhalb des Gebiets der Geschichtsthematik gibt, die Husserl nicht wirklich interessieren (dazu gehören verschiedene Manifestationen oder Verkörperlichungen idealer Gegenstände). Was aber ist es an Husserls Geschichtsverständnis, dass Derrida kritisiert? Meines Erachtens findet sich die Antwort auf diese Frage in letzter Instanz in *Schurken* (während Derrida in *EUG* noch zwischen verschiedenen Optionen oszilliert); es geht, kurz gesagt, darum, dass die Verknüpfung von Geschichte und Teleologie keinen Raum bietet für ein Ereignis im emphatischen Sinne.

Wie sieht eine phänomenologische geschichtliche Besinnung aus? Der entscheidende Unterschied zur traditionellen Herangehensweise an die Geschichte wird am prägnantesten dadurch benannt, daß Husserl seine Überlegungen als «ideengeschichtlich» bezeichnet; das Stichwort *Idee* steht dabei im Kontrast zur (äußerlichen) «Tatsache». Die objektiven Wissenschaften betrachten die Welt als eine «wenn auch geregelte, so doch sinnlose Tatsache» (Hua VIII, 230). Wenn die Geschichte zum Thema der Philosophie wird, dann geht es «um den 'Sinn', um die Vernunft in der Geschichte», und überstiegen wird «die Welt als Universum der bloßen Tatsachen» (Hua VI, 7). Bei den Betrachtungen der *Krisis* handelt es sich daher nicht um historische Betrachtungen im herkömm-

lichen und gewöhnlichen Sinne, sondern darum, die *Teleologie* im geschichtlichen Werden verständlich zu machen (Hua VI, 71). Eine ideengeschichtliche Einleitung vollzieht sich im Hinblick auf die in der Geschichte wirksamen Absichten und leitenden Ziele, die der Geschichte innere Einheit und Zusammenhang verleihen. In der Charakterisierung dieser Teleologie benutzt Husserl Formulierungen, die denen Hegels erstaunlich ähnlich sind; im Gegensatz zu Hegel betont Husserl allerdings die Offenheit der Geschichte: Das Telos ist eine im Unendlichen liegende Idee absoluter Vollkommenheit. Diese Ziele können abgewandelt werden, und es können neue Ziele aufkommen.

Husserl ist vielfach vorgeworfen worden, die Zukunft spiele in seiner Auffassung von Geschichte eine unbedeutende Rolle, und insbesondere die Zukunft im Sinne der Überraschenden findet wohl schwerlich einen Platz in einer Philosophie, der es vor allem um «Rationalisierung» zu gehen scheint. Für Husserl hat die transzendentale Phänomenologie die Aufgabe hat, den Urstiftungssinn zu erfüllen, der in verdeckter Weise in der vergangenen Philosophie am Werk war. Damit scheinen die Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie im voraus festzustehen. Ein Begriff, der in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist und der eine Rückwendung bezeichnet, ist derjenige der «Reaktivierung». Reaktiviert wird ein erster stiftender Akt (Hua XXIX, 371), beispielsweise der Akt der Urstiftung von Philosophie und Wissenschaft. In dieser Reaktivierung liegt jedoch, und das ist entscheidend, ein Gerichtetsein auf die Zukunft, welches darin besteht, «daß ich nun 'hinfort' diese bleibende Willensrichtung habe» (371f.). Reaktivierung bedeutet also, daß ich durch Besinnung einen Entschluß oder eine Aufgabe wieder aufnehme. Darin liegt aber, daß ich diese Aufgabe nicht einfach wiederhole, sondern sie für mich neu lebendig mache (und sie dabei notwendig so modifiziere, daß sie für mich gegenwärtig lebendig sein kann).

Menschen sorgen sich um die Zukunft; sie begegnen der Ungewissheit der Zukunft mit der Vernunft, zum Beispiel mit 'vernünftigem' Planen. Wie läßt sich die Vernunft aufweisen, wie tritt sie in Erscheinung? Im Zusammenhang der Kaizo-Aufsätze zeigte sich, dass Husserl Vernunft im Sinne des griechischen Logos versteht, der dasjenige bezeichnet, an dem die Menschen teilhaben. Das, was die Menschen teilen, findet einen Ausdruck im Logos als Sprache. Gleichzeitig zeigt sich das Phänomen der Sprache nicht als etwas Einheitliches, sondern wir haben es normalerweise mit einer Muttersprache, eventuell einigen halbwegs vertrauten Fremdsprachen und vielen ganz fremden Sprachen zu tun. Husserls Intersubjektivitätstheorie erhält im Rahmen einer Phänomenologie der Geschichte eine neue Form, die wesentlich durch das Verhältnis von heimischen und fremden Welten bestimmt ist. Wir haben es jeweils mit verschiedenen heimischen und fremden Horizonten zu tun, nicht mit einer einheitlichen Welt. Ebenso läßt sich Geschichte nicht auf eine abschließbare Einheit reduzieren, sondern offene Horizonte erstrecken sich in die Zukunft hinein.

Eine transzendentale Phänomenologie, die unsere Geschichtlichkeit ernst nimmt, muß freilich ihren Wissenschaftscharakter neu bedenken.

Zum einen ändert sich der Status der Subjektivität, auf die sie zurückfragt. Wir selbst, die Philosophierenden, sind geschichtlich situiert (Hua VI, 196); wir können uns nicht *über* die Welt erheben und einen absolut festen Standpunkt einnehmen. Insofern ist Husserls Rede davon, daß ich nach Durchführung der Epoché *über* der Welt stünde[15], mißverständlich, da sie impliziert, daß ich einen Standpunkt außerhalb der geschichtlich werdenden Welt einnehmen könnte. Zum anderen ändert sich der Charakter des Wissens:

> «Eine Geschichte, die überzeitlich-endgültig feststellen könnte, 'wie es wirklich gewesen', ist aus prinzipiellen Gründen eine Unmöglichkeit» (Hua XXIX, 233).

Da die geschichtliche Welt aber keinen Verweis enthält auf eine jenseits ihrer liegende Welt endgültiger Wahrheiten, läßt sich die geschichtliche Welt mit gutem Recht als ein «wahres reines Phänomen» im phänomenologischen Sinne bezeichnen.[16]

Wenn Husserl in einer Beilage zur *Krisis* von der *Dichtung der Philosophiegeschichte* spricht, die sich wieder und wieder wandelt, dann sind dabei zwei Punkte zu beachten: Erstens geht es Husserl in dieser *Dichtung* immer darum, «'die' Philosophie als einheitliches Telos» zu verstehen (Hua VI, 513); es wird also keineswegs Beliebigkeit proklamiert, sondern es wird anerkannt, daß sich das Telos der Philosophie wandelt und daher auch unterschiedlich darstellt. Zweitens gesteht Husserl zu, daß wir auf die «Dichtungen» angewiesen sind, um die Vergangenheit zu verstehen. Es gibt kein ‚wie es wirklich gewesen' außerhalb des uns Überlieferten, sondern es kommt darauf an, die «Dichtungen» zu deuten, ins Verhältnis zu setzen und auf ihre innere Wahrheit hin zu befragen.[17]

Indem wir die «Dichtungen» verschiedenster Art hören und lesen, gewinnen wir einen Zugang zu Anderen, die nicht unsere Zeitgenossen sind. Zu der Zeit, als das Konzept der Einfühlung den Kern von Husserls Intersubjektivitätstheorie ausmachte, war Intersubjektivität im Prinzip auf meine Zeitgenossen beschränkt. Mit Husserls Zuwendung zur Geschichte gewinnt die Sprache in seiner Philosophie zunehmend an Gewicht. Intersubjektivität wird nun beschrieben als sich «durch die offene Kette der Generationen hindurch» erstreckend (Hua XV, 219), und dies ist nur möglich aufgrund der Tatsache, daß «sprachliche Mitteilung ... am Bau des Erfahrungssinnes der Welt» immer beteiligt ist (Hua XV, 220). Wir brauchen sprachliche Aussagen, genauer gesagt, wissenschaftliche Aussagen, um zu verstehen, worauf Wissenschaft «hinauswill» (Hua XV, 221) – um also den Urstiftungssinn von Philosophie und Wissenschaft zu verstehen.

Husserls Geschichtsbegriff ist also offener und – meines Erachtens – plausibler als es zunächst erscheinen mag; er ergibt sich folgerichtig aus der phänomenologischen Beschreibung dessen, dass Geschichte durch die Taten und Worte, Absichten und Reaktionen von vernünftigen Wesen zustandekommt. Es sind also Ziele im Spiel, und gleichzeitig sind diese Ziele nicht endgültig, sondern wandelbar. Der Begriff

des Horizonts erlaubt es, die Verschränkung zeitlicher Horizonte zu beschreiben, aber auch die räumliche Bildung heimischer und fremder Horizonte, so dass eine bestimmte Kultur als ein Horizont beschreiben werden kann, gekennzeichnet durch Offenheit, aber nicht Beliebigkeit (sondern, wir Husserl sagen würde, bestimmbare Unbestimmtheit).

Derrida hatte bereits in der «Einleitung» zum *Ursprung* gewisse Vorbehalte gegenüber dem teleologischen Charakter des husserlschen Geschichtsbegriffs angemeldet, doch diese betreffen in erster Linie das Zusammenfallen von Apriorischem und Teleologischem (*EUG*, 155). Die «reine Geschichte», die für Husserl phänomenologisch aufschlussreicher ist als alle empirisch-faktische Geschichte, ist durch apriorische Strukturen und teleologischen Sonn gekennzeichnet, doch weil das Verhältnis zwischen reiner und empirischer Geschichte ungeklärt bleibt, ist es fragwürdig, inwiefern sich diese Strukturen tatsächlich niederschlagen. Gleichzeitig scheint Derrida aber die Unhintergehrbarkeit und Unausweichlichkeit dieser Dualität anzuerkennen; denn Teleologie ist die «gefährdete Einheit ... von Phänomenologie und Ontologie», die sich allerdings immer nur besprechen lässt, indem sie in einer (bestimmten) philosophischen Sprache ausgedrückt wird, wodurch die prekäre Einheit von Ontologie und Phänomenologie zugunsten der Phänomenologie zerbricht (*EUG*, 200).

Das entscheidende Phänomen, das sich dem teleologischen Geschichtsbegriff entzieht, ist das «Ereignis», das Derrida in der «Einleitung» bereits benennt (*EUG*, 200), aber erst in *Schurken* genauer untersucht. Die Teleologie «neutralisiert» nämlich den «unvorhersehbaren und unberechenbaren Einbruch, die einzigartige und exzeptionelle Andersheit dessen, was kommt» (*Schurken*, 174). Das unvorhersehbare Ereignis ist das, was aus allen Sinnverbindungen herausfällt und für sich steht; selbst im Rückblick lässt es sich nicht wirklich integrieren. Nun ist die Kritik, dass es Husserl nicht gelingt, die Zukunft im Sinne des Unvorhersehbaren zu denken, nicht neu; sie wurde beispielsweise von Emmanuel Lévinas formuliert. Derrida kritisiert jedoch Lévinas dafür, die Geschichte auszuklammern, und fragt, «ob die Geschichte nicht mit dem Verhältnis zum Anderen beginnt, das Levinas jenseits der Geschichte ansiedelt» (*GM*, 144).

Letztlich geht es also Derrida in *Schurken* nicht so sehr darum, dass Husserls Geschichtsbegriff das Ereignis neutralisiert bzw. es nicht zu denken erlaubt, sondern darum, dass der Durchgang durch Husserl notwendig ist, wenn wir Vernunft und Krise denken wollen. Es handelt sich nämlich um eine Krise der Vernunft, bei unserer Krise wie auch bei derjenigen Husserls; allerdings muss der Genitiv als subjektiver und objektiver gleichzeitig gedacht werden, da die Krise die Vernunft betrifft und wir uns gleichzeitig im Lichte der Krise der Vernunft zuwenden müssen (– daher ist die Krise paradox). Wir können die Vernunft nicht überspringen; doch Vernunft zu denken heisst, sie als geschehende in ihren geschichtlichen Manifestationen zu denken. Vernunft und Geschichte zusammen zu denken wiederum führt zu einer teleologischen Geschichtsauffassung.

Der von Derrida geforderte «unbedingte Rationalismus» (*Schurken*, 191) muss daher prüfen, welche unausgesprochenen, selbstverständlichen Voraussetzungen unseren Vernunftbegriff durchziehen. Damit würde Derrida Husserls Projekt fortsetzen und radikalisieren, indem er Vernunft und Geschichte ganz und gar ernst nimmt. Dieses Ernstnehmen erfordert methodische Umwälzungen, wie sie sich der Phänomenologie mehrfach aufgedrängt haben. Die Phänomenologen können dann nicht mehr «über» dem Boden stehen; sie müssen die Lebenswelt im unfassenden, geschichtlichen und kulturellen Sinne denken und das «Einströmen» in beiden Richtungen, einschließlich aller einströmenden Äquivozität.

Statt regulativen Ideen im kantischen Sinne leiten dann vielleicht nur noch «morphologische Gestalten» (Hua III, § 75; *EUG*, 165 ff.) die Untersuchung. Die regulativen Ideen im kantischen Sinne sind es nämlich, mit denen Husserl seine Auffassung von teleologischer Geschichtlichkeit stützt; sie haben den großen Vorteil, im Unendlichen zu liegen und unerreichbar zu sein, während sie doch unsere Wahrnehmungs- und Idealisierungsprozesse leiten. Derrida bezeichnet die regulativen Ideen im kantischen Sinne als einen «letzten Ausweg», spricht ihnen aber auch eine gewisse «Würde» zu und schließt nicht aus, dass er auch einmal auf einen solchen würdevollen letzten Ausweg wird zurückgreifen müssen (*Schurken*, 119). Gleichzeitig deutet er jedoch Vorbehalte, die angesichts einer so attraktiven Option, auf scheinbar ungefährliche Weise ein einheitliche und eindeutige Zielpunkte aufrechtzuerhalten, die im Unendlichen liegen und doch eine gewisse Flexibilität zeigen, wichtig sind. Derrida zufolge bleibt die regulative Idee doch noch in der «Ordnung des Möglichen», bloß für immer aufgeschoben. Statt dessen kommt es für ein Denken der Geschichte darauf an, das Unmögliche zu denken, das Unberechenbare und das Unbedingte. Der Objektivismus, in seiner Verschlingung mit dem Historizismus, bezeichnet letztlich auch das, was das Unberechenbare, Unbedingte undenkbar macht. Eine Geschichte ohne Teleologie jedoch ist im emphatischen Sinne un-möglich, aber nicht im Sinne des Aufgeschobenen, sondern im Sinne dessen, was uns hier und jetzt betrifft:

> «Dieses Unmögliche ist also keine (regulative) Idee und kein (regulierendes) Ideal. Es ist das, was unbestreitbar real ist. Und sinnlich. Wie der andere» (*Schurken*, 120).

Wie der andere – und wie die Geschichte in ihrer Sinnlichkeit, an der unser Denken immer wieder scheitert und an der es sich immer wieder versuchen muss.

Liste der im Text verwendeten Kürzel

Edmund Husserl:

Hua III = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine

Phänomenologie. Hrsg. K. Schuhmann. Husserlianan Bd. III. Den Haag: Kluwer, 1976.

Hua VI = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel. Husserliana Band VI. Den Haag: Kluwer, 1954.

(darin auch: «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», S. 365–386)

Hua VIII = *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. R. Boehm. Husserliana Bd. VIII. Den Haag: Kluwer, 1959.

Hua IX = *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. W. Biemel. Husserliana Bd. IX. Den Haag: Kluwer, 1962.

Hua XV = *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935. Hrsg. I. Kern. Husserliana Band XV. Den Haag: Kluwer, 1973.

Hua XXIX = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937. Hrsg. R. Smid. Husserliana Band XXIX. Den Haag: Kluwer 1993.

Jacques Derrida:

Schurken = *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. H. Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.

EUG = «Einleitung» zu Husserls *Ursprung der Geometrie // Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Übers. R. Hentschel, A. Knopp. München: Fink, 1987. S. 33–203.

GM = «Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas» // *Die Schrift und die Differenz*. Übers. R. Gasché. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976. S. 121–235.

Anmerkungen

1 Innerhalb der Husserl-Forschung werden die Texte zur Lebenswelt im Allgemeinen als weniger streng oder rigoros betrachtet, verglichen mit Husserls frühere Schriften.

2 Dies zeigt vor allem Leonhard Lawlor in seinem Buch: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology.* Bloomington: Indiana UP, 2002. Der vorliegende Aufsatz versteht sich gewissermaßen als Fortsetzung von Lawlors Untersuchung mit besonderem Blick auf die Thematik der Geschichtlichkeit und insbesondere Derridas Text *Schurken*.

3 Freilich ist Husserl nicht der einzige Autor, der in *Schurken* eine wichtige Rolle spielt. Im ersten Essay, «Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)», wendet Derrida sich gegen Ende des Textes Heidegger zu, und zwar gerade dem Satz «Nur ein Gott kann uns noch retten» aus dem Spiegel-Interview (nr. 23/1973). Michael Naas hat untersucht, inwiefern eine solche Wendung in einem Text über Demokratie in der Tat überraschend und doch gleichzeitig durch Derridas Überlegungen gut motiviert ist (Naas M. One Nation… Indivisible. Jacques Derrida on the Autoimmunity of De-

mocracy and the Sovereignty of God // *Research in Phenomenology*. 2006. S. 15–44). Derrida geht es nämlich darum herauszustellen, dass die paradigmatische Figur für unseren Begriff des Souveräns zwangsläufig Gott ist und wir dabei immer geneigt sind, von Gott als einer rettenden Kraft auszugehen. Heidegger bringt in all seiner Kritik und Destruktion der Geschichte der Metaphysik gerade diese Vorstellung des rettenden Gottes zum höchsten Ausdruck. Was aber, wie Derrida fragt, wenn es um die Möglichkeit eines nicht rettenden Gottes geht? «Gewiß, nichts ist weniger gewiß als ein Gott ohne Souveränität, gewiß, nichts ist weniger gewiß als sein Kommen. Ebendarum ebendarüber sprechen wir...» (*Schurken*, 158).

4 Vgl. den Titel des Wiener Vortrags, der die Vorstufe der *Krisis*-Abhandlung bildet: «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie» (Hua VI, 314).

5 Eine ausführliche Diskussion verschiedener Begriffe von Krise findet sich in: Dodd J. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences.* Den Haag: Kluwer, 2004.

6 Es scheint angesichts von Husserls Text wichtig, beide Begriffe der Krise im Auge zu behalten. Dodd vereinseitig daher meines Erachtens den Krisenbegriff, indem er einen Begriff von Krise zum Leitfaden seiner Untersuchung nimmt, den er folgendermaßen charakterisiert: «On this reading, if crisis is a disease, it is one for which there is no cure, critique or not; it would be like calling life itself a disease» (Dodd, op. cit., S. 52–56).

7 In diesem Sinne schlägt Husserl in der *Krisis* vor, zunächst eine *Epoché* hinsichtlich aller objektiven Wissenschaften durchzuführen, was «nicht bloß eine Abstraktion von ihnen», sondern eine Enthaltung von jedem Mitvollzug bedeutet (Hua VI, 138). Zur Epoché vgl. unten Kapitel 5a.

8 Mit diesem Sinn von Lebenswelt schließt Husserl an seine Betrachtungen in den Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie* an, wo er auf die vorbegriffliche oder vorprädikative Welt schlichter Erfahrung zurückgegangen war, in der «jede prädizierende, theoretisierende Tätigkeit ... außer Spiel» bleibt (Hua IX, 59). Die Welt der schlichten Anschauung bezeichnet Husserl in den zwanziger Jahren als Lebenswelt.

9 Husserl sagt schon in den Vorlesungen zur *Phänomenologischen Psychologie*: «Was sich uns im schlichten Hinblick als Gesehenes, Gehörtes, als irgendwie Erfahrenes gibt, das trägt bei näherer Überlegung an sich derartige Niederschläge früherer Geistestätigkeiten, und so ist es fraglich, wo dann je eine wirklich vortheoretische Welt in reiner Erfahrung zu finden ist, frei von den Sinnesniederschlägen vorangegangenen Denkens» (Hua IX, 56).

10 In einer Beilage zum Galilei-Paragraphen spricht Husserl von der Idealisierung als «einer allgemeinen Denkeinstellung, in welcher von einem exemplarischen Einzelding als Exempel für 'irgend ein Ding überhaupt' die offen endlose Mannigfaltigkeit seiner immer unvollkommenen aber zu vervollkommnenden subjektiven Vorstellungen als durchlaufen gedacht wird» (Hua VI, 359).

11 Abgesehen von Ansätzen einer Ontologie der Lebenswelt in späteren Manuskripten («Die anthropologische Welt» (Hua XV) u. a.) deutet Husserl in der *Krisis* an, welche Richtung eine solche Ontologie zu nehmen hätte und aufgrund welcher Voraussetzung sie möglich wäre.

12 Derrida, *EUG*, 110f. Eine genauere Untersuchung der Boden-Funktion der Lebenswelt schlägt Husserl in der Krisis zwar vor (Hua VI, 158); durchgeführt wird sie jedoch an anderer Stelle, nämlich insbesondere in den Manuskripten *Notizen zur Raumkonstitution* (*Philosophy and Phenomenological Research*. 1941. Vol. 1. S. 21–37) und *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (Farber M. (Hrsg.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, 1940. S. 307–325.). Schon die Titel dieser Manuskripte legen nahe, daß der

Boden, hier genauer: der Erdboden, beschreibt, wie sich die Räumlichkeit der Lebenswelt konstituiert. Um das Wesen des Erdbodens zu untersuchen, geht Husserl auf seine Überlegungen zum Leib zurück: Wie der Leib Nullpunkt ist, nämlich dasjenige, in bezug worauf Bewegung und Ruhe erst einen Sinn erhalten, so gilt dies 'in größerem Stil' auch für die Erde. Siehe auch: Steinbock A.J. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern UP, 1995. Kap. 7.

13 Derrida stellt dies durch eine hilfreiche Kontrastierung von Joyce und Husserl hervor, da es Joyce gewissermaßen darum geht, «die Totalität der Äquivokationen zu wiederholen und wieder auf sich zu nehmen» (*EUG*, 136).

14 Aristoteles bezieht sich auf Aristoxenus, *Elementa harmonica II*, 30–31. Selbst die Vertreter der «ungeschriebenen Lehre» wie T.A. Szlezák (*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 1985) wenden sich mittlerweile mindestens auch den platonischen Dialogen zu.

15 So noch in der *Krisis*, Hua VI, 155.

16 Vgl.: Boehm R. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. Den Haag: Nijhoff, 1968. S. 248f.

17 David Carr vertritt bezüglich des Verhältnisses von Geschichte im Sinne von «history» und Geschichte im Sinne von «story» oder «narrative» die These, daß unsere Erfahrung von Geschichte schon narrativen Charakter hat. Da unser Leben strukturiert ist durch Ziele und Absichten, die erfüllt, aufgegeben oder umgewandelt werden, gibt es auch in unserem Leben Anfänge und Enden, und dies gilt nicht nur für das individuelle, sondern auch für das gemeinschaftliche Leben. Dem Einwand, daß es Völker ohne geschichtliche Erzählungen und ohne dokumentiertes Interesse an ihrer Geschichte gegeben habe, begegnet Carr, indem er – unserer lebensweltlichen Zeiterfahrung entsprechend – zwei Weisen unterscheidet, zeitlich zu existieren: eine lineare, teleologische, narrative und geschichtliche Existenzweise auf der einen, eine zyklische, sich durch Rituale wiederholende Existenzweise auf der anderen Seite (vgl.: Carr D. Phenomenology and Historical Knowledge // *Phänomenologische Forschungen – Sonderband: Interculturality*. 1998. S. 112–130). Wenn wir davon ausgehen, daß diese beiden Zeiterfahrungen nicht streng getrennt sein müssen, sondern möglicherweise ineinandergreifen, könnte diese Unterscheidung helfen zu verstehen, inwiefern auch eine teleologische Sicht der Geschichte nicht streng linear sein muß: Laut Husserl offenbart sich die Urstiftung erst in der Endstiftung (vgl.: Hua VI, 74), während bei Hegel zur Darstellung seiner teleologischen Geschichtsauffassung immer wieder das Bild des Kreises verwendet wird.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА НА ПУТИ К БОГУ, ИЛИ УЛОВКИ И ЛОВУШКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Нелли Иванова-Георгиевская*

Abstract

The article is devoted to the analysis of one of the problems of the transcendental philosophy: how the methodological rules which are put in operation to achieve the true knowledge become the obstacle on this way and how the philosophers try to keep the methods even when they are obliged to overstep the limits of method rules. This text shows that Husserl phenomenological position is the transcendental position par excellence and has immanent problems, traps for him especially in the sphere connected with intersubjectivity. Husserl manuscripts have such a thesis as «the phenomenology is an unconfessional way to God», which proposes to understand this «rigorous science» in the universal context of the transcendental problems of the philosophy.

Key words: phenomenology, phenomenological method, transcendental philosophy, transcendental subject, intentionality, reduction, universal transcendental correlation of the world and the consciousness, «overrationalism».

В одном из поздних манускриптов основоположника феноменологии обнаружена запись о том, что феноменология как наука об абсолютно сущем бытии является своеобразной теологией, а именно неконфессиональным путём к Богу.[1] И как бы ни казалось странным слышать это от создателя феноменологического метода, категорические требования которого исключают любые возможности выхода философского «строго научного» рассмотрения за пределы трансцендентального поля исследования, всё же следует принять во внимание эти слова, раскрывающие понимание самим Гуссерлем уже сложившейся феноменологической философии и природы её рациональности.

Если отказаться от поиска принципов и противоречий феноменологической философии в книгах авторитетных в прошлом исследователей, а применить принцип всех принципов к учению Гуссерля, чтобы исходить из «самих вещей», то есть

* Нелли Иванова-Георгиевская – старший преподаватель кафедры философии и основ общегуманитарного знания Одесского национального университета им. И.И. Мечникова (Украина); nelly@paco.net.

из «самой сути дела», – если внимательно читать «сами тексты», следуя за развитием мысли философа, – то найти путеводную нить к Богу окажется возможным. Как окажется очевидным, что вся радикальность любого трансцендентального начинания в стремлении к исполнению собственных декларируемых ограничений в конце концов попадает в западню своих неявных уловок. И выходы из этой ловушки были известны трансцендентальной философии задолго до Гуссерля: либо устойчивый скептицизм, либо трансцендентное Абсолютное, помещаемое в философское размышление в качестве «начала начал». Гуссерль, не примкнув ни к одному из этих вариантов, по-своему пережил эту драму трансцендентального исследования, сохраняя ему философскую верность и пытаясь удержать стройность собственной мысли, в отличие от многих его учеников и последователей, усмотревших в апориях трансцендентализма угрозу безмятежному состоянию философствующей души, жаждущей истины. В его философии невозможно разоблачать «уловки» как махинации или трюки, а в связи с «ловушками» потирать руки, будто это мышеловки, – хотя уловки и ловушки трансцендентализма здесь обнаруживаются.

Мне пришлось однажды написать, что «Гуссерль с его раздумьями, наверное, не захочет попасть под то определение философских поисков, которое получилось у Джойса: "Ловить в глумливые зеркала смутную душу мира"». Гуссерль не глумится – он призывает к ответственности.[2] Об этом свидетельствует и самопонимание Гуссерля как философа:

> «Я не притязаю ни на что, кроме позволения по совести и со знанием дела высказаться в первую очередь перед самим собой, а в меру этого также и перед другими, как тот, кто во всей серьёзности испытал в своей жизни судьбу философского вот-бытия».[3]

Начиная со стремления выяснить основания и конститутивные черты научной теории, Гуссерль соединил поиск условий всеобщего и необходимого знания с задачей установления источников и механизмов конституирования смысла. Тематизация установления смысла требовала особого исследования сущностных структур сознания, выявляющего источники смысла и определяющего его онтологический статус и архитектонику.

Сознавая такие задачи философского поиска, Гуссерль рассматривал философию как умозрительную, «эйдетическую» дисциплину, в которой разум достигает истины в процессе усмотрения сущности, выступающего здесь в качестве акта последнего обоснования. Поскольку наука о сущностях «поступает *исключительно эйдетически*», «с самого начала и во всём дальнейшем не познаёт никакого положения дел помимо эйдетически значимого, т. е., следовательно, никакого, какое нельзя было бы либо непосредственно привести к данности из первоисточника (как непосредственно основывающееся в сущностях, высмотренных из первоисточника), либо “раскрыть” путём чистого выведения из подобного “аксиома-

тического” положения дел»[4], её заключения могут достигать аподиктической достоверности. Но для этого необходима система методических процедур, позволяющих реализовать такие философские установки.

Феноменология поэтому и разрабатывалась Гуссерлем прежде всего как метод, который позволил бы философу выяснить предпосылки наивного взгляда на мир и достичь «самих вещей», опираясь на эйдетическую дескрипцию и феноменологическую редукцию. Благодаря универсальности трансцендентально-феноменологического эпох*е*, строгости и последовательности совершения шагов редукции достигается трансцендентальная сфера опыта, что даёт возможность обнаружить априорные условия возможности познания. Редукция предстаёт в качестве условия достижения самоданности предмета, т. е. очевидности как всеобщего прафеномена интенциональной жизни[5], служащей условием возможности истинного познания.

Устойчивый мотив всех трудов Гуссерля – необходимость достижения того уровня свободы исследования, когда философ избавляется от «самой сильной, самой универсальной и притом самой скрытой внутренней связанности: он перестаёт быть связан предданностью мира»[6]. Это позволяет сделать доступной анализу универсальную корреляцию между миром и сознанием мира, когда «этот сущий» мир редуцируется к трансцендентальному феномену «мир», становясь темой анализа как предданный нам мир в сменяющихся способах своей данности, а также к трансцендентальной субъективности, в которой он получает своё содержание и свою бытийную значимость. Достигнув благодаря эйдетической и трансцендентальной редукциям глубинного уровня трансцендентального опыта, где с открытием трансцендентального *ego*, обладающего системами интенциональности, устраняется анонимность смыслополагающей активности, феноменологическое исследование как таковое в конечном счёте совпадает с феноменологией самоконституции этого монадического *ego*, в котором *Я* существует в единстве со своими переживаниями, обретая конкретность в текущем многообразии интенциональной жизни.

Феноменологию Гуссерля следует воспринимать как трансцендентальную философию *par excellence*, ибо, пожалуй, никто, кроме него, с такой убеждённостью и настойчивостью не провозглашал принципы трансцендентального исследования средством достижения философией своих высоких целей, связывая их не только с решением теоретических задач, но и с достижением европейским человечеством истинной жизненной формы. Гуссерль полагал, что подлинный смысл трансцендентальной феноменологии определяется в первую очередь феноменологическим методом, который, состоя из феноменологической редукции и эйдетической интуиции, позволяет достичь универсального априори корреляции мира с субъективными способами его данности. Всё более тщательное постижение такой корреляции осуществляется на основании вре-

менной структуры самоконституции *ego* путём реализации требований горизонтной методики, что формирует тот новый вид опыта – трансцендентальный опыт, – который, по мнению Гуссерля, есть подлинное поле философского анализа и открытием которого для анализа философия обязана Декарту.

Великий рационалист, мечтающий, как и Гуссерль, о такой универсальной философии, которая отвечала бы самым строгим требованиям научности, понимает, что основанием познания может выступать только нечто безусловное, не могущее ни при каких обстоятельствах вызывать сомнения, сохраняющее свою значимость перед лицом самого изощренного сомнения, – таковым ему открылось бытие самой мысли. У Декарта существование *cogito*, непосредственно удостоверяемое рефлексирующим сомневающимся разумом, отказавшимся от поспешности и предубеждения, определяется как *абсолютное бытие*, единственное, не способное давать повода к сомнению, а потому положенное в основание теории познания. Отсюда и первый принцип искомой Декартом философии – *cogito ergo sum*. Гуссерль начинает феноменологическое исследование аналогичным образом, утверждая «исключительно феноменальное бытие трансцендентного, абсолютное бытие имманентного»[7], подчёркивая неаподиктичность очевидности бытия мира и аподиктически достоверный характер *ego cogito*, трансцендентальной субъективности как «последней почвы суждений, на которой должна быть основана всякая радикальная философия»[8].

Трансцендентальная философия обычно стыдится натурализма – отсюда радикальное сомнение Декарта и трансцендентальное эпох*е* Гуссерля – и опасается солипсизма, хотя в конечном счёте сводит все смыслы и знания к субъективному источнику, трансцендентальному *Я*, – поэтому и Декарту, и Гуссерлю потребовались специальные шаги в обосновании возможности истинного познания, раздвигающие пределы трансцендентального *Я* как условия такой возможности. Декарт, например, вводит в игру Бога-не-обманщика как гаранта истины, поскольку уверен, что сомневающийся человеческий разум, ограниченный и несовершенный, не может ручаться за истинность собственных результатов. При этом он не может включить совершенного Бога в своё размышление, полагаясь на веру, авторитет Священного Писания и т. п., как, скажем, поступала средневековая философия, поскольку исходит из принципа принимать за истинное только непосредственно усмотренное умом ясно и отчётливо, с очевидностью. Для такого понимания истинного – как достоверного, удостоверенного умом – очевидность веры не имеет аподиктического характера. Поэтому Декарт осуществляет доказательство бытия Бога, стремясь ничего не принимать на веру и исходить только из несомненного. Но при этом оказывается, что опирается он в доказательстве существования Бога не просто на несомненный акт мышления, открывшийся естественному свету ума, а на *содержание* человеческой мысли (наличие в душе идеи совершенства), ограниченность и неабсолютность ко-

торой как раз потребовала от Декарта поиска всех основоположений. То есть Декарт положил в основу доказательства бытия Бога нечто заведомо неабсолютное, вполне могущее давать повод к сомнению, что нарушало принятый самим Картезием принцип.

То есть все старания рационалиста, все трансцендентальные ухищрения, продиктованные декларируемым принципом исходить из непосредственно данного (к слову: *абсолютно данное* характеризуется здесь, видимо, по инерции мышления, сформированного в схоластической традиции, как *абсолютно сущее*), приводят мысль в сети собственных ограничений, которые она вынуждена перестать замечать. Исследователи отмечали присутствие в Декартовой философии, неявным для него самого образом, схоластических предрассудков: Жильсон, исследуя схоластические источники философии Декарта, Хайдеггер в *Бытии и времени*, нашедший и у Декарта, и в феноменологии Гуссерля как неокартезианстве некритическое применение понятий средневековой онтологии (рода, вида, видового отличия и эйдетической сингулярности) при трансцендентальном описании сознания, когда в новое исследовательское поле переносились определения той области, которая как раз подвергалась критике, чем нарушался заявленный философами основной принцип познания.

Кроме того что в философии *cogito* присутствуют схоластические онтологические импликации, рационалистическая методология Декарта также содержит в себе атавизмы средневековой веры. Так, Деррида показал, что Декарт, определяя *естественный свет* через серию принципов и аксиом (например, аксиому причинности, согласно которой в причине должно быть по крайней мере столько же реальности, сколько в следствии; а после того как эта аксиома позволит доказать существование Бога – аксиому естественного света, который учит, что обман необходимо зависит от недостатка, аксиому, доказывающую божественную правдивость), вводит эти аксиомы догматично, не подвергая их сокрушающему сомнению, обосновывает задним числом, исходя из существования и правдивости Бога.[9] Выходит, что здесь все рационалистические маневры, осуществляемые на уровне трансцендентального рассмотрения, упираются в принятые разумом принципы и не могут привести к окончательному победному ходу без нарушения установленных правил и ограничений: уловки оказываются ловушками! А все трансцендентальные требования не применять в рассуждении предпосылки, сформированные естественной установкой, скрывают под собою вытесняемую из сознания *веру* (например, в то, что ясная и отчётливая интеллектуальная интуиция даст аподиктически достоверное знание), и к тому же мы обнаруживаем в конце концов в качестве источника и высшего гаранта истины Бога, к которому мы пришли, правда, не в акте веры, а путём вызывающего сомнения ещё у св. Фомы Аквинского утверждения бытия совершенства, опирающегося на наличие в мыслящей душе идеи совершенства. Декарт искал пути к достоверному знанию, ис-

ходя из конечного разума человека, и, в конечном счёте, именно этот разум сделал несомненным основанием познания. Философии ничего не оставалось, как придать безусловные черты тематизированному Декартом трансцендентальному сознанию. Так, Фихте различает конечное *Я* и трансцендентальное абсолютное *Я* как надсубъективное, божественное начало, обусловливающее и гарантирующее возможность достоверного знания. В философии романтизма субъект, реализующий себя как иронического, тоже утверждает свою абсолютно трансцендентальную основу как бесконечное в себе, которое здесь манифестировано, правда, в модусе «als ob». Такая трансцендентально-философская интенция становится в ироническом мышлении романтизма тем основанием, которое убрегает его от аннигиляции, от окончательного самообесценивания.

Гуссерль, сознавая угрозу солипсизма, тоже ищет сверхсубъективные основания смыслоконституирования, пытаясь не нарушить постулируемый принцип всех принципов – исходить из данного из самого первоисточника и в тех пределах, в которых оно дано. И вместо декартовского Бога-не-обманщика вводит в качестве трансцендентальной основы всеобщего и необходимого знания трансцендентальную монадологическую интерсубъективность, коррелятом которой выступает мир как универсальный горизонт возможного опыта. На основании трансцендентальной интерсубъективности в процессе «развертывания универсального логоса всякого мыслимого бытия» создатель феноменологии стремился достичь «радикального прояснения смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевлённого существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т. д.»[10]. А поэтому трансцендентальная феноменология определяется Гуссерлем как истинная и подлинная универсальная онтология, заключающая в себя все региональные бытийные возможности[11], глубочайшим основанием которой является универсальное самоосмысление *ego*[12].

Вся серьёзность Гуссерля, свойственная вообще стилю его мышления и изложения, обусловленная в первую очередь предельной ответственностью его философской позиции, с особой полнотой раскрылась в пятом размышлении, где обсуждается проблема трансцендентального бытия как монадологической интерсубъективности. На основании введения в рассмотрение Другого в пределах трансцендентального исследования (возвращая в картезиански ориентированное философствование *тело* как важный фактор смыслоконституирования, – введение понятия *«моё живое тело»* как важнейшего в трансцендентальном обосновании интерсубъективности выглядит здесь, по меньшей мере, смело) Гуссерль приходит к установлению интерсубъективности в качестве конститутивного основания познания. Философская работа по обоснованию интерсубъективности опытом восприятия Другого в трансцендентально-феноменологическом измерении проделана Гуссерлем виртуозно, тончайшим образом, однако результаты вы-

глядят, по мнению многих, не очень убедительно. Не имея возможности говорить о Другом как о трансцендентном, в силу запретов феноменологического метода, и говоря только о *данности Другого* и способах этой данности, Гуссерль вынужден довольствоваться – и вынуждает всех принимать в качестве аргументов – положениями вроде «аппрезентации на основании аналогической апперцепции», где приведение к сосуществованию другого *Я* как носителя трансцендентальной субъективности может пониматься скорее как результат самопроекции и мало чем отличаться по степени достоверности и очевидности от предложений познавать чужой дух на основании эмпатии или «транспозиции» из полноты собственного переживания. Требования феноменологического метода, замыкающие исследование на *Я*-сознании, выглядят здесь препятствием, ловушкой для философа, ищущего интерсубъективных оснований смысла мира.

Но Гуссерль всё же убеждён, что трансцендентальная интерсубъективность, в которой «на основе функционирующей системы *Я*-полюсов конституируется "мир для всех" (для каждого субъекта *как* мир для всех)», методически может быть обнаружена только из *ego*, из «систематики его трансцендентальных функций и свершений», поскольку именно *ego* принадлежит центральное положение во всякой конституции.[13] Придерживаясь позиции онтологического преимущества возможного над действительным, Гуссерль понимает трансцендентальную субъективность как «универсум возможного смысла», а феноменологическое самоистолкование *ego* как совершающееся в «методической форме априорного истолкования, упорядочивающего факты в соответствующем универсуме чистых (эйдетических) возможностей», и поэтому это истолкование относится не к моему эмпирическому *ego*, а к универсуму моих возможностей как возможностей *ego* вообще, «возможностей моей произвольной инаковости, а потому и ко всякой возможной интерсубъективности, соотносимой при соответствующей модификации с этими моими возможностями, и, далее, к миру, мыслимому как интерсубъективно конституированный в ней»[14]. Если требования феноменологического метода и принцип всех принципов рассматривать в данном случае как те трансцендентальные уловки, которые оказываются капканом для гуссерлевской мысли, то придётся примкнуть к тем критикам феноменологии, которые как раз не приемлют принципиальные положения учения Гуссерля, отрицая возможность непосредственного созерцания, чистого взгляда *Я*, трактуя эти положения весьма вульгарно.[15]

Но, тем не менее, неслучайно трансцендентальная субъективность в новоевропейской философии, с целью сохранения достоверного знания, постепенно приобретает абсолютные черты и начинает трактоваться телеологически. И в феноменологии Гуссерля трансцендентальный субъект как полюс смыслополаганий, от которого исходит вся смыслоконституирующая деятельность, который является условием возможности знания, в конце концов тракту-

ется как абсолютный Логос, имеющий сверхтрансцендентально-субъективную природу. Деррида во *Введении* к *Началу геометрии* приводит слова, найденные им в одной рукописи Гуссерля: «…абсолютная идеальная Идея Полюса, идея абсолюта в новом, сверхмировом, сверхчеловеческом, сверхтрансцендентально-субъективном смысле: это абсолютный Логос, абсолютная истина… как *unun, verum, bonum*…» – и проницательно подмечает, что Гуссерль восстанавливает во всей глубине исходный схоластический смысл трансцендентального.[16] Гуссерль отмечает, что «*абсолютный предел*, полюс, располагающийся поверх всякой конечности, к которому направлены все подлинно человеческие стремления, есть *идея Бога*»[17]. Не включая в свои философские построения Бога как реальную трансценденцию, в силу методологических ограничений, Гуссерль подчёркивает, что Полюс всегда есть «*по ту сторону для Я* трансцендентального сознания»[18], таким образом, трактуя индивидуальное трансцендентальное сознание как место артикуляции Абсолюта, полагая последний в качестве *телоса*, в качестве регулятивной идеи, телеологически организующей человеческое познание:

> «Из каждого Я ведёт *его* путь, но все эти пути ведут к одному и тому же сверхмировому, сверхчеловеческому полюсу – Богу».[19]

Конечно, у Гуссерля в пределах его феноменологической философии речь не идёт о Боге в религиозном понимании, в частности христианском, отождествляющем Бога и Истину. Истина для Гуссерля безусловна и абсолютна, и ещё в ранних своих работах он неоднократно замечал, что даже Богу (в его религиозном толковании) не под силу её изменить, как не под силу исполнить на скрипке дифференциальное уравнение. Истина есть *абсолютно сущая объективность*, единство значения в себе, а Бог принимается в качестве *полюса трансцендентальной субъективности* как некая абсолютная основа деятельности конечного человеческого разума и постулируется как вечная цель всех познавательных, моральных и пр. устремлений человека. В понимании Гуссерля подлинная философия как строгая наука, несущая на своих решениях печать вечности, задаче построения которой посвящён весь творческий поиск Гуссерля, возможна только в условиях стремления человеческого разума к высшей истине, а способным к этому стремлению его делает то поистине божественное начало в нём, которое обретает себя посредством человеческого трансцендентального сознания.

Трудно предполагать, что Гуссерль со всею присущею его философствованию степенью строгости и ответственности наивно полагал, что конечный человеческий разум всеобъемлюще познает истину *in facto*. Но он считал, что разум должен непременно стремиться к ней, этой высшей и недоступной истине, которая может быть доступна, как ему представлялось, феноменологически организованному познанию. По его мнению, феноменология как трансцендентальная философия благодаря своему методу вводит в игру

«сверхрационализм», о чём он писал в 1935 г. в одном из писем Л. Леви-Брюлю, характеризуя феноменологию как течение, которое превосходит классический рационализм Нового времени и в то же время оправдывает его глубиннейшие тенденции.[20]

Размеры данной статьи позволили остановиться только на некоторых наиболее общих проблемах, с которыми сталкивается трансцендентальная философия Гуссерля, подвергаемая искушениям принимать некоторые феноменологически непроясненные предпосылки с разных сторон. С одной стороны, инфантильной мыслью, стремящейся к привычным решениям, а с другой, той философской позицией, влияние которой основоположник феноменологии переживал и которая выражена Эдит Штайн в её работе *Что такое философия?* в словах св. Фомы Аквинского:

> «Специфическая достоверность веры есть дар милости Божьей. Разум и воля должны получить из этого теоретические и практические выводы. К теоретическим выводам принадлежит построение философии исходя из веры».[21]

Гуссерль, тщательно соблюдая требования феноменологического метода, вынужден подвергнуть «заключению в скобки» трансцендентного Бога. Многие философские учения, принимая Бога, являющегося в акте веры, в качестве абсолютного основания, полагали, что таким образом обретали уверенность в полных гарантиях достоверности. Принципы трансцендентального исследования не позволяют Гуссерлю опираться на веру в Бога как на безусловное основание, обеспечивающее аподиктическую достоверность знания, поэтому он ведёт речь об *идее Бога*. Но примеры философских поисков, даже регулируемых трансцендентальными условиями, показывают, что философствование всегда исходит из веры – по крайней мере в то, что естественный свет разума, добиваясь ясного и отчётливого созерцания, даёт очевидные результаты высшей степени достоверности. А вообще – из веры в Истину и возможности разума её достигать. И из любви к Истине – без умысла.

Примечания

1 См.: Бабушкин В.У. *Феноменологическая философия науки*. М., 1985. С. 164.

2 Иванова-Георгиевская Н.А. *Предисловие к публикации статьи Э. Гуссерля «Философия как строгая наука»* // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. Одес. гос. консерватория. Одесса, 1999. С. 254.

3 Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию*. Пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб., 2004. С. 36.

4 Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 35.

5 Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. СПб., 1998. С. 132.

[6] Гуссерль Э. *Кризис европейских наук*… С. 205.
[7] Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии*… С. 95.
[8] Гуссерль Э. *Картезианские размышления*… С. 74.
[9] Деррида Ж. *Когито и история безумия* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М., 2000. С. 93.
[10] Гуссерль Э. *Картезианские размышления*… С. 89.
[11] Там же, с. 290.
[12] Там же, с. 292.
[13] Гуссерль Э. *Кризис европейских наук*… С. 249–250.
[14] Гуссерль Э. *Картезианские размышления*… С. 176.
[15] Здесь не место для развёрнутой критики критиков, но достаточно принять в расчёт ясное понимание Гуссерлем структуры хабитуального созерцания, роли осевших смыслов в хабитуальном осмыслении, пассивного синтеза как обеспечивающего предданность мира, в котором сохраняются интенциональные импликации, чтобы не трактовать чистоту феноменологического усмотрения как стерильность (см., напр.: Гуссерль Э. *Картезианские размышления*… §27, 32; *Опыт и суждение*, §11, 25).
[16] Гуссерль Э. *Начало геометрии. Введение Жака Деррида*. М., 1996. С. 199.
[17] Гуссерль Э. *Статьи об обновлении* // Вопросы философии. 1997. №4. С. 115.
[18] Гуссерль Э. *Начало геометрии*… С. 200.
[19] Там же.
[20] Приводится по: Вальденфельс Б. *Вступ до феноменології*. К., 2002. С. 32.
[21] Приводится по рукописи перевода: Stein E. *Was ist Philosophie?* Ed. Stein Werke. B. 15. S. 19–48 (пер. с нем. Ольги Корольковой).

EDMUND HUSSERL'S CONTRIBUTION TO THE HUMANITIES: THE CASE OF TRANSLATION STUDIES

Alexander Kozin*

Abstract

This article examines Edmund Husserl's a particular contribution to the humanities in general and to translation studies in particular. The author argues that the influence exerted by Husserl on the human sciences should be considered in a combination with the Saussurean semiology which introduced the basic prolegomena for the phenomenon of translation, subsequently prompting its emergence as an independent discipline. Two positions on translation illustrate Husserl's influence: Roman Jakobson's structuralist model and Jacques Derrida's deconstructive argument against that model. Derrida's critique of structuralism is taken as the sign of advancement for translation theory, showing at the same time the persistent influence of Husserl's phenomenology on the human sciences.

Keywords: phenomenology, translation studies, sign, equivocality, voice, difference.

1. Introduction

The influence of Edmund Husserl (1859–1938) on the human sciences is pervasive: many a discipline based its methodological tenets on the Husserlian insights (e. g., hermeneutics, ethnomethodology, communication studies, conversation analysis). However, his influence is most noticeable in the case of translation studies, which emerged in the 1950s as a formal sub-discipline of linguistics. We can trace this emergence to Roman Jakobson and his dialectical opposite, Jacques Derrida. By way of Derrida's response to Jakobson, the linguist and the philosopher entered into a dialogue. The common ground for this dialogue was provided by the Saussurean linguistics and Husserlian phenomenology. As for Husserl himself, although he did not write on translation per se, his earlier work on language at the time of *Logical Investigations* (1900/1901[1970]) as well as his later work on interculturality (1924–1932) are sufficiently suggestive to first presume and then attempt to reconstruct if not a full-bodied theory of translation then at least its basic coordinates. Recovering these coordinates is the key objective of this paper, which begins by engaging Husserl vis-à-vis Ferdinand de Saussure, Husserl's contemporary and as strong an influence on human sciences in general and transla-

* Alexander Kozin – Ph. D., Freie Universität Berlin, Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften; alex.kozin@gmx.net .

tion in particular. It continues by recapturing the results of this parallel development in the two theories of translation: Roman Jakobson's claim of mutual substitutability and Jacques Derrida's rejection of that thesis in favor of the *aporia* of translation. The two positions reflect the joint Husserl-Saussure effects, showing at the same time the potential for phenomenology to advance the humanities.

2. Building the Foundation

Both Ferdinand de Saussure and Edmund Husserl revolutionized the 20th century understanding of language by embarking on the same project: uncovering the invisible logic of meaning production. Although different in origin and direction, their thoughts developed in a parallel fashion and made a co-equal contribution to the emerging sub-discipline of translation studies through the semiotic approach. It is this approach that I would like to investigate next in order to assess precise points of Husserl's influence on its subsequent evolution. In my exposition I focus on the similarities and differences that outline the two positions reduced to the concepts of sign and sign-system. My purpose here is to show the very parallelism that made someone like Roman Jakobson to borrow from both Husserl and Saussure for his theory of translation, while someone like Derrida would employ Husserl, albeit in a somewhat unorthodox fashion, to argue for a deconstructive move against both Saussure and Jakobson. Revisiting these juxtapositions would be helpful for a precise understanding of the potential hidden in Husserl's early phenomenology.

In his first major publication, *Logical Investigations* (1900/1901[1970]), Husserl clearly identifies language as the container of pure logical grammar. This grammar is based on *a priori* laws «that must more or less clearly exhibit themselves in the theory of grammatical forms and in a corresponding class of grammatical incompatibilities in any developed language»[1]. The *a priori* laws make meaningfulness transpire by connecting dependent constituent elements into the independent whole. If and only if the parts are integrated into a whole according to a correct use of linguistic rules, a sentence can be considered meaningful. For example, the words 'the,' 'on,' 'cat,' 'tree,' 'is,' and 'the' in the English language would mean nothing by themselves unless they are combined in a particular way, e. g., 'the cat is on the tree'. Following the rules of some elementary combinatorics, Husserl takes the sentence or proposition as the basic meaningful form of a higher categorical unity. He calls this basic form *syntagma*, «a self-sufficient predicational whole»[2]. The *a priori* laws that govern the production of meaning are, therefore, the laws of syntagmatic combination. Therefore, for Husserl, the study of language begins as the study of syntax.

In *The Course of General Linguistics* (1959), Saussure also contends that a natural language is founded on certain *a priori* structures, which make us perceive some sounds as meaningful, while others are ignored as devoid of meaning. For Saussure, a word is distinguished from a noise

by a particular combination of sounds, which are only meaningful in contrast to other sounds. This emphasis establishes a cardinal similarity to the earlier Husserlian account: language is not possible without a combination of some elemental units. However, in the case of Saussure, these units were phonemic, not syntagmatic. For example, sound 'd' in the word 'dart' acquires meaningfulness against sound 't' in the word 'tart.' In turn, the word 'part' becomes meaningful against the word 'tart.' Although contemporary linguistics much refined the notion of intervocal binarism, the original idea of the phonemic juxtaposition is considered to be irrefutable. Meaningfulness is thus defined by the operation of opposition in a series of related terms. By singling out phoneme as the smallest unit that participates in the production of meaningfulness, Saussure begins his study of language with the study of phonemics.

Starting from two different areas of language, both Saussure and Husserl complement each other in at least in two ways. First both presume the existence of a deep relational structure, whether this structure designates logical or analogical relations is not important. Most important is the order that makes experience possible. Both locate this order in the natural language. They meet at the point of the linguistic sign, taken, by both as a meaningful product that rises from the relationship between parts and wholes and between opposite terms. For this reason, for Saussure, the sign is a relationship between the signified and the signifier, or between «a concept and a sound-image»[3]. Roughly speaking, the signified is the meaning-content while the signifier is the meaning-form. The relationship between the two terms is arbitrary: There is no connection between the composition of the word 'c-a-t' and its idea. Saussure states that the psychological character of the sound images makes the spoken word secondary to the concept it seeks to evoke. In his example, a person may speak to him/herself without uttering a single word. The primacy of the signified is further reinforced by endowing the conceptual pole with the stability that the signifier does not have by definition, due to it being constantly combined and re-combined. For example, a slight change in the pronunciation of the word 'cat' as 'kät' can render the combination of the sounds meaningless, while the concept 'cat' is always meaningful in itself. Clearly, for Saussure, it is only through the signified that the signifier exists. One can also say that, in this model, the signifier is founded on the signified.

For his definition of the sign, Husserl employs the structure of intentionality: «Every sign is a sign of something … but not every sign has a meaning, a sense that a sign expresses»[4]. The intentional structure is formed by indicative and expressive signs. These signs are predicated on two corresponding acts. The indicative act points to something that exists outside of itself. This absent something becomes meaningful when it is intended by consciousness. The indicating act and the indicated content are separate. The separation allows the indicating sign to be devoid of meaning-content drawn from the objective world. In Saussure's terms, it is a signified without a signifier. In Husserl's terms, the indicating sign is a species of inference. One of the key interpreters of

Husserl, Sokolowski calls indication a «paradigmatic case»[5]. In order for the paradigm to become concretized in the fulfilled meaning, it must be supplanted with expression. Unlike the indicating intention, the expressive intention always has a meaning-content. At the same time, although founded on indication, expression is not directly linked to it. Moreover, in itself, expression does not express acts or objects. For Husserl, it is the signitive act that constitutes meaning in an expression. Its fulfillment animates expression with meaning-intention drawn from indication. The engagement between indication and expression allows the sign to achieve its full presence to become the sign for something.

The similarity between Saussure's and Husserl's treatments of the sign is stronger than it appears from within the respective positions. First, both scholars find it necessary to bifurcate the sign. Another similarity lies in the undetermined origin of the sign: both Husserl and Saussure consider the relationship between the signifier and the signified and between indication and expression arbitrary. The separation of expression from the expressed and the arbitrary nature of the sign make it a pure idealization. By placing the signified prior to the signifier and indication prior to expression, both Saussure and Husserl grant precedence to the transcendental pole over the empirical expressive pole. This becomes possible because of the following two assumptions. First, they conceive of the signifying concept as a stable (Saussure) and originally (Husserl) embodied whole. The expression, on the other hand, is always a combination of its parts. Secondly, the relationship between the signifier and the signified is determined as regressive, that is, as developing in the movement from the signifier to the signified. This makes the signifier simply a delivery vehicle for some conceptual meaning. As a result, speaking, i.e., the executive side of language, becomes founded on language as a system of meaning forms. Culler notes that Saussure's treatment of *parole* connects it to a concrete individual act of speaking founded on an abstract system of rules.[6] Mohanty finds a similar dynamics with Husserl: due to their anteriority, «all expressions exhibit a real, transitory, and an ideal abiding aspect»[7].

The idealization of the expressive pole is further reinforced by complementary differences between Saussure and Husserl. For instance, at the time of *Logical Investigations* Husserl did not consider sociality essential for the production of meaning. For Husserl, meaningful forms are stabilized through their continuous repetition. The repetition in question is not of an intersubjective origin. An emphasis on perception as the predominant mode of phenomenological investigation makes Husserl focus on an individual ego. Saussure, on the other hand, considers language to be held in the social sphere by its users from the very beginning. According to Saussure, «language never exists apart from the social fact»[8]. Ultimately, it is in their social exchange that the signs can and will come completely to life. At the same time, from the phenomenological perspective, it would be improper to call Saussure's approach to language intersubjective. Although he approaches sociality as communication, he consistently sides with his original position: in order to

be understood, language must be idealized. In addition, for the locus of language, much in line with the scientific preferences of his times, Saussure chose the mental sphere.

Following the discoveries of the emerging cognitive sciences, Saussure imagined that the signs are exchanged through the «speaking-circuit»[9]. When the speaking-circuit is engaged, the brain of the first interlocutor creates mental facts associated with the representations of the linguistic sounds. After mental facts come to expression, they «unlock» a corresponding «sound image» in the brain of the other interlocutor. As a communication process, Saussure's speaking circuit is a verbalized exchange of mental products, namely signs, constituted by individual speakers in «willful and intellectual acts of speaking»[10]. This view of communication is unacceptable to Husserl because of its psychologism that separates consciousness from the world. Yet, at the time of his *Logical Investigations*, it is still the individual consciousness that matters most for Husserl, something that would, in turn, be unacceptable for Saussure who is interested in what holds language together rather than how it helps experience to emerge.

By idealizing language and by seeking universal laws of meaning production in the sign's structure, both Saussure's *The Course* and Husserl's *Logical Investigations* separated speech from language and, subsequently, from the search for the invisible logic of meaning production. At the same time, the similarities between Saussurean linguistics and Husserlian phenomenology turned out to be sufficiently strong as to not only co-influence each other, but spawn a synthetic method, which became known as semiotic phenomenological method, an ideal instrumentarium for the study of translation. Roman Jakobson designed such a method from the linguistic side. It might be worth mentioning that Maurice Merleau-Ponty developed a similar method from the phenomenological side.[11] Consequently, Jakobson applied it to his theory of translation. In the next section, I present the manner in which he synthesized phenomenology and linguistics. Our understanding of how he carried out this synthesis will help explain how and why the original Husserlian phenomenological method continues to exert such a pervasive effect on translation studies.

3. The Phenomenological Structuralism of Roman Jakobson

In developing his theory and method, Jakobson begins with Saussure and not Husserl. He also approaches Saussure as someone to be amended. Before his encounter with phenomenology, his corrections to the general linguistic theory come in two ways. First, he no longer conceives of the sign as a product of a single relationship between the signifier and the signified. Instead, with Charles Sanders Peirce, Jakobson recognizes the possibility that far more intricate relationships could govern the process of meaning production. As a result, he comes to define the sign as a product of the difference between the series of related signifiers and signifieds. According to Jakobson, «Peirce casts light

upon the ability of every sign to be translatable into an infinite series of other signs which, in some regards, are always mutually equivalent»[12]. The multiplicity of inter-related signs moves Jakobson to the idea of the universe of signs organized in accordance with the universal laws of selection and combination. According to these laws, the signifier is characterized by distinctive features (opposition of sounds), while the signified is characterized by redundancy features (exclusion of irrelevant concepts). For example, when uttered, the sound image 'cat,' which stands in close phonemic relationship to the sound images 'cad,' 'cot,' 'cod' and others evoked at the same time, evokes related concepts such as 'purr,' 'fluffy,' 'hunt mice,' etc. At the same time, the same sound image typically excludes such concepts as 'revolution,' 'mumps,' and 'fire' unless they are demanded by a specific context.

This means that in order for the signifier to reach its intended signified, it has to travel a long way through multiple concepts associated with each of them within a certain paradigm. What does then guarantee that the signifier reaches its destination, that is, becomes understood? Jakobson identifies two moments that will guarantee understanding of the sign. The first moment is the intracultural intralingual unity of experience. The sign does not exist on its own or for one person. Its life is in exchange by the members of the same culture, who speak the same language. The other moment is «the convertible code» which, according to Jakobson, controls the production of the semiotic meaning.[13] In order for the sign to propagate itself among the users of a particular language, they must, as the minimum requirement, possess the convertible code.

Jakobson's focus on this code directly affected his theory of communication. On the one hand, Jakobson corrected Saussure's view of communication by pointing out that the latter was not just «language in use», or an exchange of messages, but a complex interpretative system that involves a number of functions, from context to contact, and a variety of semiotic systems indispensable for the understanding of the sign. Also, in contrast to the work of a linguist, who deals with the analysis of language from either the hearer's or the speaker's point of view, Jakobson urged the researcher to approach language from both perspectives simultaneously. He stated that language would become an integral part of a semiotic universe only when perceived from «within the communication system»[14].

Second, Jakobson expanded Saussure's notion of language community by recognizing that for the linguistic perception of an object, it was not sufficient to have two individual brains and their respective speech mechanisms. What is needed for the linguistic product to become meaningful is intersubjective validation on the part of other people, who confirm, disconfirm, and sanction language usage. For Jakobson, the process of intersubjective constitution is a historical process as it requires generations of subjects who endow linguistic units with meaning before, during, and after a specific communicative event. The latter point made Jakobson reject Saussure's methodological prejudice about the synchronic validity of language study. Jakobson wrote:

«An insight into the dynamic synchrony of language, involving the space-time coordinates, must replace the traditional pattern of arbitrarily restricted static descriptions».[15]

«By combining the static and the dynamic poles, synchrony and diachrony, Jakobson arrived at presenting language in communication as a complex network of transformations and stratifications of «the optimal, explicit, kernel code»[16].

Jakobson's expansion of Saussure's semiology combined with his rejection of Saussure's psychologism provides a 'natural' transition to Husserlian phenomenology. The idealism of Husserl's *Logical Investigations* confirmed Jakobson's supposition that linguistic givenness is a sign that emerges out of an experience interpreted according to some immanent laws. The idea of Husserl's pure or transcendental grammar encountered by Jakobson during Husserl's presentation in Prague makes him begin his search for the most basic linguistic relationships that would hold the entire system together. For such a network of relations, Jakobson selects syntax. According to Holenstein:

«Beginning from Husserl's formal definition of syntagmatic relationships that are constitutive of a whole, Jakobson has sought to uncover universal laws underlying the constitution of language».[17]

He thus chooses Husserl over Saussure. With Husserl, the relationship between the signifier system and the signified system acquired a degree of structural complexity. By focusing on the Husserlian concept of the indicative sign, Jakobson expanded the Saussurean notion of the signified into a semantic concept. The signified was no longer defined as a single concept but rather as a conceptual paradigm. This phenomenological perspective allowed Jakobson to include intersubjective experience in his model of meaning production: it is through the intuiting experience that the empty indication becomes filled with the socially constructed meaning.

4. Roman Jakobson: Thesis of Translatability

For his theory of translation, Jakobson suggests that translation should remain a linguistic problem, or, to be more precise, a problem of signification: for him, «the meaning of all words is definitely linguistic – or to be more precise or to be more narrow – a semiotic fact»[18]. Therefore, concluded Jakobson, translation should rest at the heart of generating linguistic meaning as we mundanely transform some signs (e. g., verbal) into others (e. g., non-verbal). Depending on what signs are substituted by what signs and if other languages are involved, Jakobson differentiates among: a) intralinguistic translation, or the translation as a mental transformation of the experience into language; b) interlinguistic translation, or translation proper; and c) intersemiotic translation, or translation of one sign system (e. g., writing) into another (e. g., film). Multiple levels of sign substitution within language presumed a

particular kind of an economy of signs, namely, the one that allows for interlinguistic substitutability. Hence, the thesis of translatability that rests on the claim that «all cognitive experience and its classification are conveyable in any existing language»[19]. At the same time, the phenomenological interest made Jakobson come up with a disclaimer did not insist that all cognitive experience was meaningful, i. e. expressible: «the grammatical pattern of language determines those aspects of each experience that must be and must not be expressed in the given language»[20]. For translation, this statement presents an apparent difficulty as no one language is organized or used similarly to another. Jakobson chose to overcome this problem by emphasizing a tremendous flexibility of sign substitution. In other words, where one level (verbal or non-verbal, lexical or syntactic) appears to be inadequate, another level compensates.

From the thesis of translatability, Jakobson moves to the problem of the practical execution of translation, or the problem of adequacy. He points out that the translator never translates just signs as information bits or code units but rather their combinations, or propositional statements that he calls messages: «Translation, as a process, involves two equivalent messages in two different codes»[21]. Messages then serve to contain selected signs. At the same time, messages are also signs. They compose even larger semiotic systems. However, although signification is separated from its expression on three levels (signifier-sign-message), it can be accessed directly and immediately through intuition. By engaging signification through intuition from a sign in one language, the translator finds its equivalent in another language and thus synchronizes the exchange of signs.

The latter point acquires particular significance when one considers how radical was Jakobson's extension of Saussure's theory into the Husserlian phenomenology. For Saussure, all the members of a speech community shared the same signs as they refer to the same concepts. However, Saussure did not perceive a community of speakers beyond one language. It is with Jakobson, who turned the intuited sign into the sign subject to substitution that this community becomes a universal community. In turn, by equating accuracy with adequacy, Jakobson proclaimed to have created a way for overcoming linguistic difference. As soon as difference was thematized as an obstacle on the way to an accurate meaning transfer, the mechanism of this transfer became the focal point of translation research. The presumption of universal rules of language, as well as the universal experience adopted from Husserl in the light of Saussure, created an unquestioned assumption about accessibility of the original meaning in the sign. The living person was reduced to the user of language and his/her interaction to an exchange of complex signs that became the main focus of translation research. By default, accuracy began to define translation ethics: a translation was deemed good if it was conducted in as neutral manner as possible.

5. Jacques Derrida: A Response

This is how Jacques Derrida read Jakobson:

> «He [Jakobson] supposes that everyone is expected to know what a language is and the relation of one language to another and, especially, identity or difference in fact of language».[22]

This quote might as well sum up Derrida's critique of Jakobson's theory of translation. By asking *Who knows what language is?*, Derrida focuses precisely on the linguistic orientation of Jakobson's phenomenological structuralism and its ontology. According to Derrida, the problem with Jakobson's understanding of language is a problem of its peculiar kind of idealism that combines Saussurean linguistics and Husserlian essentialism. In *Speech and Phenomena*, Derrida notes that Husserl does not define the sign or, to be more exact, there is a lack of a precise definition. Derrida also notes that Saussure is ambiguous about his definition of the sign:

> «As for sign, if we retain it, it is because we find nothing else to replace it, everyday language suggesting no other».[23]

One can attempt to close this ambiguity by conceiving of it as a lack. One can also extend it by thematizing it as a surplus.

According to Derrida, Jakobson does exactly the former as he attempts to replenish the lack by systematizing invisible relations in terms of a priori laws. He thus suggests that signification originates on the border of linguistic experience and comes to life through mental processes that represent. Derrida also observes that Jakobson's synthesis of two concepts–intentional givenness and differential oppositions – makes him think of the sign in both phenomenological and structural terms, a combination that is possible only if language is taken as foundational for experience. As a linguist, Jakobson naturally limits his inquiry to language. A phenomenological extension taken through Husserl who, in his *Logical Investigations*, sees language as a gateway to experience, confirms the linguistic nature of the hidden system of meaning production. Derrida writes:

> «Husserl draws a boundary which passes not between language and the nonlinguistic but within language in general, between the explicit and nonexplicit».[24]

For Husserl, only the nonexplicit is that which produces truth or ideality rather than that which simply records it. In other words, Husserl assigns a functionally superior status to indication. Derrida sums up the Husserlian prejudice as follows:

> «All speech inasmuch as it is engaged in communication and manifests lived experience operates as indication».[25]

This means that the body and its sensual side make every expression pass through the indicative sphere. Since the other person is inaccessible, only the inner meaning can be «present to itself» in the life of a present that has not gone out in the world of speech. Therefore, concludes Derrida, for Husserl, only the solitary mental life restores pure expression. In order to reach it, one has to turn inward. What remains as a result of this inversion is indication, which becomes the sign proper. In the same manner, by dichotomizing the sign into elements supported by the idea of differential and formal characteristics of language, Saussure was led to think of a «concept signified in and of itself»[26]. By agreeing with Husserl and Saussure on these premises, Jakobson commits himself to linguistic idealism, which largely determines his methodological procedures.

Derrida claims that by taking speech as separate from language, Jakobson repeats the mistake of Saussure who, although starting his investigation of language with speech, considered speech devoid of meaningfulness in itself; it functions only as a medium for the signified. Husserl's focus on syntax distracts Jakobson from speech as speaking even further. As a result, Jakobson's conception of speech acquires the same structural backbone as language. Jakobson recognizes the closed fixed nature of speech as a system and develops a theory of communication, in which multiple functions (contact, context, person, etc.) make the exchange of signs a dynamic event. However, founded on horizontal differences between sound and sound, and supported by contextual, relational, and other factors, the functions serve to 'stabilize' a particular meaning on the surface of linguistic expression. Derrida traces the need to fix the sign to its presumed equivocality:

> «This equivocality, which weighs upon the model of the sign, marks the semiological project itself and the organic totality of its concepts, in particular that of communication, which in effect implies a transmission charged with making pass, from one subject to another, the identity of a signified object, of a meaning or of a concept rightfully separable from the process of passage and from the signifying operation».[27]

Derrida counters Jakobson's concepts of the sign as ideal, language as foundational, and speech as «expressionless» with two concepts of his own: *voice* (voix) and *differánce*. According to Derrida, *voice* hears itself; it is tangible and material. However, the materiality of *voice* is different from the actual speech evoked to meet actual circumstances. According to Derrida, speech is born in a context and out of that context. It is indeed social and material. At the same time, no context can make meaning fully present; signification comes from a distance, which can never be traced completely as we can never walk outside language. Unlike speech, *voice* defies a possibility for language to be taken in abstraction. *Voice* is, therefore, the primordial condition for meaningfulness. Similarly to language, speech is an abstraction from *voice* once it is endowed with structure. What allows Saussure and Jakobson to consider speech on its own is the structure of the phonemic difference. According

to Derrida, Saussure considers phonemes to be essential for the *voice* to be heard; thus, he equates the *voice* that can never be heard in full with phonemic opposition. It is at this point that Derrida draws the line between the structure of phonemic opposition and his concept of *differánce*. If the former can be described and classified in formal oppositional taxonomies, the latter can be only glimpsed and striven for. Its evocation is the preoriginary experience that is always already separated from its origin by its continuously changing environment.

In this model, the original meaning of the sign can only be retrieved if *differánce* gets fixed as signification by either vertical or horizontal signifier-signified relations that form on the surface of the primordial experience. To recognize *differánce* means to recognize the absence of these relations; it also means to acknowledge the systematic play of differences, of the traces of differences, of the spacing by means of which elements are related to each other: «*Differánce* is the becoming-space of the spoken chain»[28]. The movement of *differánce* is neither unilateral nor bi-lateral. It is generative. As such, it demands a historical dimension that would be incompatible with «the static, synchronic, taxonomic motifs in the concept of structure»[29]. The transition from understanding meaning as grounded in linguistic experience and thus attainable, to the understanding of meaning as grounded in preoriginary experience and thus unattainable, is the transition from structural phenomenology to quasi-transcendental phenomenology.

Quasi-transcendental phenomenology is a phenomenology that takes *differánce* as the condition for the possibility of specific differences, e. g. for the difference between speech and writing.[30] *Differánce* is then *quasi-a priori*: It is not *a priori* in the same sense in which space and time are *a priori* in Kant, who defines time and space as the conditions for the possibility of all experience. The reduction to *differánce* does not lead to the phenomenon's constitutive core. In other words, *differánce* is transcendental but without being constitutive of differences in itself. Its constitutive in-between therefore rejects both the stability of the signified and the instability of the signifier. At the same time, *differánce* that exists as if separately from being provides for a foundation-less phenomenology. This quasi-transcendental phenomenological position allows Derrida to retain metaphysical terms without defining the ontological status of these structures. In order to avoid being identified with the traditional metaphysics, Derrida emphasizes that, in his use, the terms *differánce*, or *supplementation*, or *dissemination*, or *hymen*, or *trace* oscillate. By making them tremble, Derrida claims, we can reinscribe them into a different discourse and, therefore, avoid the trap of metaphysics.

When later Derrida replaces the *voice* as spoken with the *voice* as written, *differánce* ensures the transition. Like phonemes, grams or texts function as aspects of difference, elusive in their pre-separated multiplicity. Writing is then essentially the same as speech, except for its precedence over it as a mode of symbolic and subconscious expression of the self. As a product of *voice* and *differánce*, the Derridian sign looses both its universality and ideality. For Derrida,

> «the sign is impure ideality, a membrane between the world and subject that remains entangled in the web of worldliness while inhabiting the zone of ideality – worldliness not in its simple materiality, which is always capable of being allied to the project of presence or of being reduced, but in its essential non-self-identity, its incapacity to be teleologically defined by reference to the actual or in-principle possibility of fulfillment»[31].

Voice and *differánce* inform Derrida's understanding of translation as impossible. Translation is impossible as it can never translate the original word because that word is uttered in the voice that belongs to no particular language. One can call it the First Word, the Word of God. It is also the First Sign. The First Sign arises from the primordial experience that is perpetually concealed in the play of *differánce*. It thus defies accessibility. In this interpretation of translation, Derrida finds affinity with Walter Benjamin, who defined the model of all translation as «the intralinear translation into one's own language of the sacred text»[32]. From this perspective, Jakobson's classification of three types of translation appears Cartesian as it clearly features a mind/world split. For example, intralingual translation is an explicitly mentalist operation. Interlingual translation is already more than a cognitive process and that should not be reduced to two mental operations, but involves separate cultures and languages that communicate on the basis of some universal experience of the world. Last, the intersemiotic translation is a completely idealized operation that does not even involve the psychology of the participants.

> «When it is a question of translation 'proper,' the other uses of the word translation would be in a position of intralingual or inadequate translation, like metaphors, in short, like twists or turns of translation in the proper sense».[33]

But how can we speak about translation as proper or improper? The word 'Babel' provides an example: can we say where this name belongs «properly and simply»? What is this sphere of universal rules and operations that generated the first signification? If we are not bale of making an originary attribution, how can we translate at all?

Yet, urges Derrida, we ought to translate. Striving for translation is not simply the desire for the unknown; it is an ethical imperative. The ethics of translation as accurate meaning transfer is only possible if language provides an ideal foundation for such an operation. For Derrida, there will be a different understanding of ethics if we begin not from the pregiven order of language but from beyond languages in the order of their relation to each other. This order is concealed by *differánce*. Translation resides in *differánce*. An investigation of linguistic rules within one language or many will not shed light on their co-existence. Languages do not stand in abatement waiting to be explored. Nor do they exist independently, one from another. They are always next to each other influencing and being influenced by each other. Yet, to find an origin amidst many languages speaking at the same time is impossible: multiplicity

turns into polyphony. The origin drowns in the generality of meaning. As a guide to the origin, translation points to its inaccessibility.

Moreover, Derrida asks, *Is it not for the sake of a mystery of human existence that this origin is forever concealed?* It is futile and dangerous to conceive of language as a system built on pure structures with all its sign elements orderly and available to a scientist's scrutiny. Language that spits out recognizable signs is a transparent language. When brought to reason, such language demands universality; it becomes a container of universal truth and, finally, an instrument of colonial domination. The relationship between language and translation is not reversible. By striving to understand translation, we do not necessarily understand language and vice versa. It is in striving, however, that we discover the ethical dimension of communication across totalities of languages. This dimension requires a new element, – an embodied encounter of differences. Borrowing from Levinas, Derrida suggests that this intermediate structure is *face* or that which «stands for the beginning that invites forbidden transparency, impossible univocity»[34]. The plurivocity of translation makes the encounter the first imperative: «the original is the first debtor, the first petitioner; it begins by lacking and by pleading for translation»[35].

By refocusing translation problematics from the ideal sphere of language to the sphere of originary experiential givenness, Derrida brought translation into the properly phenomenological Husserlian realm. On the strength of voice and differánce, which function as a quasi-transcendental conditions for experience, Derrida's degramatized and language, presenting it in an empirically-friendly configuration. *Differánce* functioned as the primary condition for the language before grammar and *voice* gave itself as the originary condition for expression before phonetics. With this reformulation, Derrida introduced a new structure of the sign: the co-determinate relation between the actual and the virtual, or empirical and transcendental; hence, quasi-phenomenological approach. The two concepts put the primacy of the written translation in question and, at the same time, introduced the possibility for approaching translation as a face-to-face phenomenon. Together with the pre-established phenomenality of *voice* and *differánce*, the phenomenon of interpreting brought about a methodological extension to the general phenomenological procedure.

In his analysis Derrida is convincing in showing that instead of starting with the eidetic analysis of relational and hierarchical essential features of what is being given (phonemes, morphemes, sememes, etc.), one should begin with the givenness itself. This quasi-transcendental turn reverses the structural phenomenological understanding of the world as a sign given to the ego's semiotic apprehension and constructs it as a non-contingent play of differences that allows for an alternative reading of translation as an opening-space for the originating meaning. At the same time, by placing translation in the sphere of the original givenness, Derrida turns the problem of translation into an *aporia*; as something that rests on a threshold of some sorts, in a place «where it

would be no longer possible to constitute a problem because there is no longer any problem»[36]. Approached as *aporetic*, translation discourages an inquiry that seeks to understand its phenomenality as either an empirical or a transcendental phenomenon. It rather positions translation in the liminal sphere, between an expressed content and the underlying conditions for this expression, giving primacy to such concepts as ambiguity, plurivocity, intertextuality, or the kind of complexity that can only be accessed through the actual experience of encountering the alien.

References

1 Husserl E. *Logical Investigations.* Vol. 1, 2. Trans. J. Findlay. New York: Humanities Press, 1970. P. 231.
2 Ibid., p. 298.
3 Saussure F. *Course in General Linguistics*. Trans. W. Baskin. New York: McGraw Hill Publishers, 1959. P. 66.
4 Husserl, op. cit., p. 23.
5 Sokolowski R. *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974. P. 112.
6 Culler J. *Ferdinand de Saussure*. Ithaca: Cornell University Press, 1976. P. 41.
7 Mohanty J.N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. P. 74.
8 Saussure, op. cit., p. 77.
9 Ibid., p. 11.
10 Ibid., p. 15.
11 Merleau-Ponty M. *Signs*. Trans. R. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964.
12 Jakobson R. *Language in Literature*. Trans. K. Pomorska. Cambridge: Harvard University Press, 1987. P. 443.
13 Якобсон Р. *Работы по поэтике* [Selected Works in Poetics]. М.: Прогресс, 1971. С. 574.
14 Ibid., p. 575.
15 Ibid., p. 574.
16 Ibid.
17 Holenstein E. *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*. Trans. C. Schelbert, T. Schelbert. Bloomington: Indiana University Press, 1976. P. 117.
18 Jakobson R. *On Translation* // R. Schulte, J. Biguenet (eds.) *Theories of Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 141.
19 Ibid., p. 144.
20 Ibid., p. 147.
21 Ibid.
22 Derrida J. *Des tours de Babel* // Schulte, Biguenet (eds.), op. cit., p. 225.
23 Ibid., p. 246.
24 Derrida J. *Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva* // Ed. And Trans. P. Cobley, *The Communication Theory Reader*. London: Routledge, 1996. P. 38.
25 Derrida, *Des tours de Babel…* P. 211.
26 Ibid, p. 214.
27 Ibid., p. 216.
28 Ibid., p. 217.
29 Caputo J. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 318.

[30] Ibid., p. 321.
[31] Staten H. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. P. 58.
[32] Derrida, *Des tours de Babel…* P. 220.
[33] Ibid., p. 226.
[34] Ibid., p. 226.
[35] Ibid., p. 227.
[36] Derrida J. *Aporias*. Trans. T. Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993. P. 12.

ПОГРАНИЧНЫЕ ФЕНОМЕНЫ И ПОГРАНИЧНОСТЬ ОПЫТА

Энтони Стейнбок

Очерчивая проблему пограничных феноменов

Границы, края или пределы, относятся они к миру жизни или же к миру мысли, часто рассматриваются как наиболее насыщенные пространства, поскольку именно там обнаруживаются сложность, богатство и разнообразие, нигде более не осуществлённые; к тому же именно там обнаруживается наибольшее количество вызовов, обращённых к миру жизни и миру мысли. Поэтому рабочая группа, подобная «Alter», и такое издание, как *Alter*, неслучайно, по-видимому, путеводной нитью своих размышлений избрали то, что было названо «пограничными феноменами».

Под пограничными феноменами я понимаю те вещи [Sachen], которые находятся на грани доступности в феноменологическом постижении опыта, а не просто те из них, которые исторически находились на границе феноменологического дискурса. Для целей данной работы я буду характеризовать пограничные феномены в качестве тех «феноменов», которые даны как невозможные быть данными. Согласно такому общему пониманию «пограничных феноменов», они могут включать в себя бессознательное, сон, рождение и смерть, темпоральность, другую личность, другие миры, животную и растительную жизнь, Землю, Бога и т. д.

Однако не означает ли объявление этих феноменов «пограничными феноменами» слишком сильное и слишком поспешное заявление? Ведь то, что они оцениваются как пограничные «феномены», предполагает, что они каким-то образом появляются перед феноменологом, и далее – то, что им придаётся статус «пограничных» феноменов, предполагает не только наличие, но и само конституирование этих границ.

В этом эссе я обсуждаю феноменологический статус пограничных феноменов. Это обсуждение может быть очерчено следующими вопросами. Необходимы ли пограничные феномены для практики феноменологии? Работает ли она без подобных феноменов, т. е., возможно, они случайны для практики феноменологии? Разрешение этих вопросов требует нашего ответа на ряд других: должны ли все пограничные феномены, будучи однажды конституированы как таковые, сохранять свой статус пограничных? Есть ли некие подобные феномены, которые являются пограничными феноменами сущностным образом? Или же они являются произвольными

детерминациями, а если и непроизвольными, то, по крайней мере, относительными?

Отвечая на эти вопросы, важно помнить, что невозможно спрашивать, чем являются эти феномены, или даже какие феномены являются пограничными феноменами, не задаваясь вопросом о том, как они даны тем, кто их испытывает и размышляет над подобным опытом. Исходя из этого соображения, я хотел бы прояснить то, что для большинства, возможно, является очевидным, но, тем не менее, настолько фундаментально для феноменологии, что часто остаётся непроговоренным даже в дискуссиях по поводу пограничных феноменов: существует строгая взаимосвязь между феноменологическими методами и вещами, раскрывающимися или обнаруживающимися этими методами; вещами, которые правомерно требуют определённого метода. Ведь сами способы, которыми феномены дают себя, определяются нашими подходами к ним, а наши диспозиции по отношению к феноменам – диспозиции, проясняющиеся в свете метода, – вызываются именно данностью самих вещей, придавая специфические контуры нашей способности их постигать.

Проговорив это, также важно отметить, что невозможно вести речь об отношении пограничных феноменов и феноменологии таким образом, будто последнюю можно рассматривать самым общим и безотносительным образом. Это особенно важно, когда дело касается пограничных феноменов. Они конституируются в опыте и даются как таковые благодаря тому способу, каким мы вызываем этот опыт к рефлексии. Конечно, феноменология действительно имеет некоторые общие черты, к примеру признание опыта своим критерием, описание способов данности, выделение эйдетической структуры опыта и т. д. Но, несмотря на всё это, она не является тем стилем философии, который обладал бы однойединственной методологической процедурой. Свидетельством является тот факт, что установка «к самим вещам» возможна посредством статической, генетической и генеративной методологий, которые приводят к весьма отличающимся результатам.[1] Оставим сейчас в стороне вопросы, касающиеся степени совместимости или несовместимости трёх данных методов с картезианским прогрессивным стилем редукции либо же с критическим регрессивным стилем; ведь является ли нечто конституированным как пограничный феномен или может быть конституировано в таком качестве – это будет также зависеть от его артикуляции в раскрываемой данности или данности откровения.

После того как я предложил базовый каркас для обсуждения пограничных феноменов, позвольте мне представить некоторые предварительные ответы на поставленные выше вопросы касательно этих феноменов.

1. Пограничные феномены не являются *произвольными*, то есть не всё что угодно может стать таковым. Обозначение пограничных

феноменов становится произвольным, только если мы прервём связь генеративности.

2. Пограничные феномены не являются произвольными, но, тем не менее, они являются *релятивными* определениями, приобретающими свой статус пограничных феноменов относительно конкретной методологической схемы. Таким образом, возможны методологические основания и доказательства того, что некоторые феномены становятся пограничными, а некоторые вообще неспособны приобрести этот статус.

3. Пограничные феномены (в общем) являются не случайными, а *необходимыми* для такого проекта, как феноменология. Это наиболее очевидно, когда в методологии мы исходим из статической или же генетической перспективы. Но даже если бы мы отталкивались от практики феноменологии как феноменологии генеративной, пограничные феномены обладали бы *релятивной необходимостью.*

4. Даже если пограничные феномены являются в общем необходимыми для феноменологии, другой вопрос – все ли конкретные пограничные феномены, конституированные в качестве таковых, должны сохранять такой статус. На это я отвечу отрицательно: пограничные феномены *не могут всегда оставаться* пограничными. В некоторых случаях феномены будут приобретать статус пограничности, в других случаях в таком статусе им должно быть отказано.

5. И, наконец, даже если все пограничные феномены не могут оставаться пограничными, встаёт вопрос о том, являются ли *некоторые* из них сущностно пограничными феноменами. Здесь я отвечу, что *действительно есть сущностная пограничность нашего опыта*, и она касается структуры своё/чужое (home/alien). Позвольте мне это уточнить. Если моделью данности для нас является *раскрытие (disclosure)*, тогда существуют пограничные феномены, которые сущностно остаются на границах данности. Но если феноменология восприимчива к *открывающейся данности (revelatory giveness)*, каковой она в принципе должна быть, тогда статус этой пограничности ставится под вопрос. В таком случае происходит смена регистра феноменологии, и её эпистемологическое измерение опыта модифицируется через призму религиозного и морального измерений.

Для оправдания этих утверждений относительно пограничных феноменов я приведу несколько примеров явлений, которые конституируются как пограничные, и предложу обсуждение смещения границ, имеющего место при движении к генеративной феноменологии и, далее, при движении от раскрываемой к открывающейся данности. «Феноменами», с которыми я здесь имею дело, являются 1) рождение и смерть, 2) животность, 3) структура «свой мир/чужой мир», посредством которой артикулируется генеративность, и, наконец, 4) абсолютная личность.

Конституирование пограничных феноменов

Пограничные феномены являются проблемными для феноменологии и феноменологов в силу следующих причин: если вещи, которые мы принимаем за само собой разумеющиеся в нашей повседневной жизни, даны только лишь на границах нашего опыта, тогда вовсе непонятно, как они могут быть даны и описаны феноменологически, а не утверждаться метафизически или обсуждаться аналитически. Рефлексия над пограничными феноменами требует, чтобы мы описывали отдельные модусы данности феноменов вместе с теми методами феноменологии, посредством которых эти феномены только и становятся предметами рассмотрения.[2]

Рождение и смерть

В качестве первого примера позвольте мне взять рождение и смерть. Они, без сомнения, являются повседневными очевидностями. Мы можем наблюдать их в больницах, в домах, на улицах, мы читаем о них в газетах, видим в новостях, созерцаем, отстранённо либо сочувственно, в фильмах. Наши переживания, возможно, становятся более интимными, когда мы испытываем радость при рождении ребёнка, празднуем чей-то или даже свой день рождения, когда испытываем горе от смерти любимых и друзей, собираемся вместе для поминальных обрядов. С рождением и смертью сталкиваются даже при взгляде с отдалённой объективирующей дистанции: персонал больницы записывает дату рождения, врачи документируют время смерти; иногда ординаторы «ассистируют» при рождении, доктор делает кесарево сечение; в иных ситуациях реаниматологи пытаются оживить человека, который только что умер.

Но если предполагается, что эти повседневные столкновения с жизнью и смертью должны быть чем-то большим, чем просто событиями, принимаемыми нами в естественной, или натуралистической, установке как само собой разумеющееся, или, опять же, как поводы для радости или скорби, и вместо этого должны быть прояснены в терминах того значения, которое они имеют для нас в этой радости или этом горе, они должны быть прояснены соответственно тому способу, которым они даны нам. Именно здесь феноменология приобретает значимость, поскольку она является стилем открытости по отношению к этим переживаниям, который сосредоточен на модусах данности того, что мы считаем очевидным в нашей жизни.

Как феноменологически рассмотреть феномены, подобные рождению и смерти? Можно попытаться постичь их, исходя из статичной феноменологической перспективы. Статическая феноменология рассматривает то, каким образом конституируется смысл в поперечном срезе опыта. Такое рассмотрение будет связано с модусами интенции, модусами исполнения, или такими модальностями,

как разочарование, сомнение, возможность и т. д., насколько они доступны мне непосредственно и прямо. Статическая феноменология способна описывать данность ощущений, удовольствия и боли, специфические ощущения живого тела (lived-body, Leib) и т. д. В общем, эти моменты будут конститутивными, поскольку они включают в себя те способы, посредством которых только и даются значение или смысл. В дополнение к такому конститутивному измерению статическая феноменология обладает и онтологическим: она описывает сущностные, или эйдетические, структуры тех переживаний и значений, которые даны фактически. В этом отношении мы продолжаем дело классифицирующих дисциплин, или того, что Гуссерль назвал бы онтологическими науками, – таких как биология, психология и т. д., поскольку мы «всего лишь» описываем бытие различных видов сущего (being of beings), которые в первую очередь принимаются как нечто само собой разумеющееся.

И всё же, исходя из статической феноменологической перспективы не представляется возможным коснуться вопросов рождения и смерти, поскольку эта перспектива не принимает и не может принять в расчёт темпорального генезиса. Рождение и смерть остаются в таком случае буквально «за-предельными». Статическая феноменология может (и, по-моему, с большой долей искусственности) сделать своими темами лишь нечто вроде модальностей «настоящего» в сознании. В таком случае в центре внимания оказывается импрессиональное настоящее, конституированное ограничивающим образом прошлым и будущим, которые в свою очередь конституируются как пограничные феномены. В статической феноменологии прошлое и будущее располагаются на границах данности, будучи даны как нечто, не могущее быть данным, и в этом своём качестве соконституируя настоящее как могущее быть данным, доступным. Конечно, в рамках статической феноменологии можно говорить о ретенции и протенции, но их данность уже предполагает генетическое усмотрение в генезис живого настоящего, хоть это никогда не становится эксплицитной темой.

Хоть и не является случайным то, что в своей ранней статической версии феноменологии, представленной в *Идеях I*, Гуссерль обозначил «бытие сознания» как *абсолютное* (Hua III, § 54, 76), всё значительно меняется, когда феноменология открывает генетическую перспективу. Генетическая феноменология исследует не сознание, но процесс становления, насколько он касается монадической самотемпорализации, непрерывного процесса становления во времени, «единства жизни», обладающей габитуальным седиментированным наследством прошлого и проекцией в будущее. Исходя из этой перспективы, сознание или фазы сознания обозначаются Гуссерлем как «абстрактные», так что теперь не сознание (Hua III, § 81), но монадическая фактичность становится истинным абсолютом.[3]

Именно здесь, в рамках генетической феноменологии, рождение и смерть становятся феноменологическими темами, причём

именно как «пограничные феномены». Эти пограничные феномены не произвольны, т. е. в феноменологии они не могут возникнуть где угодно (к примеру, они не могут быть темами для статической феноменологии сознания). Скорее, они возникают *относительно* генетической феноменологии и в данной отдельной методологии проступают с *необходимостью*. Параметром генетической феноменологии, будь она связана с пассивным или активным генезисом, является *индивидуальная жизнь*. Это пространство «первого генезиса», о котором Гуссерль говорит в поздних записях (Hua XV, 619): всё, что предшествует детству человека (и после момента смерти), остаётся вне вопрошания. И для феноменологии оно с необходимостью должно оставаться своего рода предпосылкой, пребывая на её границах. Почему же?

Согласно размышлениям Гуссерля по поводу трансцендентальной эстетики как преддверия трансцендентальной логики, монадическая фактичность описывается как конститутив пространства и времени. В качестве самотемпорализующегося индивид не может быть исчерпывающим образом представлен (present) «во время» своего рождения или при своей смерти. Конституируя прошлое и будущее и проживая их с устойчивой плотностью, трансцендентальная субъективность – человеческое бытие, прояснённое в соответствии со своими смыслообразующими возможностями (и границами этих возможностей), – не может конституировать собственные жизнь и смерть. Исходя из этого соображения, во вступительном примечании к своим лекциям о пассивном синтезе Гуссерль полагает, что трансцендентальная жизнь не может умереть и не может быть рождена (Hua XI, 377–381). Но опять-таки, это можно утверждать лишь из той феноменологической, или конститутивной, перспективы, которая связана с генезисом. Индивидуальная жизнь конституируется как генетически непрерывная жизнь, чьи рождение и смерть могут быть конституированы как её границы, данные при этом как не могущие быть данными самому конституирующему субъекту.

Это, естественно, не означает, что в рамках этой индивидуальной жизни феноменологически невозможно обнаружить конститутивные отголоски рождения и смерти, обладающие, как кажется, тем же значением: начало и окончание проекта, обращения и возрождения, обновление, бытие «заново рождённым», «отмирание старой самости» и т. д. Но всё это ещё не является в строгом смысле рождением и смертью индивида, данными феноменологу как *трансцендентальные* события. Чтобы это произошло, рождение и смерть не должны оставаться на границах феноменальной данности, но должны сами стать феноменальными, без того чтобы они рассматривались при этом просто как отправная или конечная точки и их значение исчерпывалось историческим или биографическим видением.

Трансцендентальное событие жизни и смерти появляется именно в рамках генеративной феноменологии. Генеративная фе-

номенология – это вид феноменологии, представленный Гуссерлем в 1930-х гг. (хотя и не сформулированный им эксплицитно или систематически как таковой) и связанный с гео-историческим, социальным, нормативно значимым становлением, или генерацией, значения. Когда Гуссерль обращается к генеративным темам и к самой генеративности, он больше не говорит о статичных феноменах как независимом основании для анализов «более высокого уровня» или даже о самотемпорализации как фундаменте историчности (Hua I, 169): это не более чем *учебные* положения, предлагающие процедуру анализа. Вместо этого, когда генеративность «достигнута» эксплицитно, Гуссерль преобразовывает свой словарь и оценивает вышеуказанные стадии не как независимые или фундирующие, а как абстракции того, что является наиболее конкретным.[4] Теперь при опоре на генеративность, являющуюся наиболее конкретным измерением опыта, генезис рассматривается как абстракция генеративности, а стазис – как дальнейшая абстракция самотемпорализации. Такое смещение является важным для объяснения того, как пограничные феномены могут быть, в одном отношении, конституированы именно как пограничные, в другом же – как просто относительные, как необходимо относительные, но всё же как абстрактные и, следовательно, не как сущностно пограничные феномены. Давайте обратимся к некоторым конкретным примерам.

Одной из принципиальных тем генеративной феноменологии является отношение своего мира (миров) к чужому миру (мирам). Поскольку я буду рассматривать отношение между своим и чужим, необходимо отметить, что в генеративной феноменологии онтологической путеводной нитью является не психология, но антропология, и конститутивно, или феноменологически, рассматривается не только данность смысла по отношению к живому телу (the lived-body) или даже конкретной монаде, но генерирование смысла, в первую очередь, через конститутивные модусы усвоения и неусвоения (appropriation and disappropriation).

Именно в рамках генеративного измерения Гуссерль пересматривает трансцендентальные черты рождения и смерти, как они могут быть представлены для феноменологии. Рождение и смерть индивида (или даже культуры либо сообщества!) не должны оставаться событиями, подразумевающимися в естественной установке, или же точками отсчёта в рамках объективного времени. Скорее, рождение и смерть схватываются как трансцендентальные (а не просто мирские) события, задействованные в конституировании смысла, когда этот смысл конституируется как происходящий от интергенеративного своего или чужого мира (а не просто от *индивидуального* сознания самотемпорализующейся субъективности). Теперь для Гуссерля вполне возможно написать, как он это сделал в рукописи 1930, что рождение и смерть являются событиями, *сущностными* для *конституирования* мира.[5]

Если феноменологическая данность ограничена пределами моей самотемпорализации, то процесс моего рождения в свой мир,

очевидно, находится вне доступного *мне* непосредственного опыта, поскольку в таком случае моё рождение и моя смерть размещаются конститутивным образом на его границах. Но, по крайней мере, моё рождение может переживаться мною иным способом, генеративно, посредством того что Гуссерль называет моими «компаньонами по дому», или «товарищами по дому» (Heimgenossen), примерами которых могут быть моя мать, отец, опекун, братья и сёстры, соседи и т. д. Более того, поскольку предметом рассмотрения здесь действительно является «свой дом» как социально-историческая констелляция, то, рассуждая генеративно, чья-либо смерть может быть пережита генеративным образом и стать трансцендентальной характеристикой, поскольку она интегрирована в само рождение смысла. Ведь, исходя из генеративной феноменологической перспективы, ограничение способности к смыслоконституированию (осуществляемому активно либо пассивно) лишь областью индивидуального более «не имеет никакого смысла». К примеру, когда у меня есть ребёнок, «я» или даже «мы» не конституируем этого ребёнка просто как сына или дочь; этот ребёнок генеративно конституирует меня как «отца» – измерение конституирования, к которому генетическая феноменология неизбежно оказывается слепа. Последняя не способна учитывать предшественников или потомков феноменологическим образом.

Схожим образом, в генеративной феноменологии некто не только связан с самоаффективной конституцией и ассоциацией как темпоральной открытостью по отношению к индивидуальному миру и к миру через тело (предполагая, тем самым, феноменологию ассоциации, бессознательного, инстинкта и побуждений); скорее, некто историзируется как «наш», как товарищ по дому, конституирующий других и посредством их конституирующийся в своих (домашних) мирах, насколько эти последние сopoложены в чужих мирах. Процессы рождения и умирания, поскольку они вовлечены в генеративную передачу смысла, интегрированы в усвоение и неусвоение нормативных структур, которые предвосхищаются предшественниками и пересматриваются последователями через традиции, истории, ритуалы, восстания, разрывы поколений, обновления, обряды перехода и т. д. Это является ещё одним способом говорить о генеративном рождении и смерти индивидов в неком «своём мире». Вкратце, речь идёт о самом процессе становления «своим» как «товарищем по дому» и становления самого «дома». Далее, поскольку процессы усвоения и неусвоения смысла не обязательно должны проходить через сферу суждения, они могут рассматриваться как тип первоначальной пассивности.[6]

Здесь не представляется возможным детально рассмотреть те конститутивные роли нормальности и анормальности, которыми последние могут обладать и действительно обладают в феноменологии.[7] Достаточно сказать, что генеративный смысл рождения и смерти должен заключаться *и* в процессе становления конститутивно нормальным посредством усвоения своего мира (что явля-

ется процессом длиною в жизнь, а не чем-то, что предположительно завершается во взрослом состоянии), *и* в процессе становления конститутивно анормальным – либо в преодолении установленных норм и традиций (процесс, на который Гуссерль ссылается как на «оптимализацию»), либо в разрушении или отвержении норм и традиций. Соответственно, можно говорить о генеративном рождении или смерти самих «своих миров». Можно генеративно рассматривать рождение духовного образования «Европа», как это делал Гуссерль, конституирование «земли обетованной», «Ренессанса» как культурного возрождения после периода застоя или даже смерть культуры, когда, к примеру, ценности, которые когда-то одушевляли «наш» мир, более не являются указующими или релевантными. Таким образом, смерть своего мира не означает отсутствия биологических потомков. То, что здесь утеряно, так это конкретная генеративная непрерывность. Процитируем Итало Кальвино:

> «Иногда даже имена жителей остаются теми же; и акцент их наречия, и также черты лиц; но боги, которые обитали в выси и посреди имён, ушли, не сказав ни слова, и на их местах разместились чужаки».[8]

Это случай так называемых «утраченных цивилизаций».

Эти примеры я привожу для того, чтобы показать, что рождение и смерть (1) в рамках статической феноменологии даже не проступают как феномены, хотя бы даже и пограничные, (2) конституируются как пограничные феномены в рамках генетической феноменологии, *в* и посредством которой «жизнь» конституируется ограниченно – с жизнью и смертью в качестве предельных феноменов, и (3) претерпевают определённые конститутивные изменения в генеративной феноменологии. Эти изменения могут быть обозначены следующим образом. Во-первых, рождение и смерть индивида более не являются пограничными феноменами, поскольку сами границы становятся феноменальными в рамках генеративности. Это не означает, что рождение и смерть утрачивают своё значение, но они рассматриваются как абстрактные границы – то есть как операциональные маркеры, или разграничения, в рамках генеративности. Во-вторых, говоря с позиций генеративности, рождение и смерть относятся к зарождению своих и чужих миров, а не просто к индивидам, и здесь рождение и смерть также имеют конститутивную значимость.

Определяя статус рождения и смерти как пограничных феноменов, мы можем сказать, что они не являются таковыми в рамках статического метода, они конституируются как пограничные лишь генетическим методом. Они, действительно, *релятивны* в своём отношении к генетической феноменологии и являются здесь совершенно *необходимыми* пограничными феноменами, то есть не просто произвольными демаркациями. Но поскольку они интегрируются в конститутивное усмотрение, в котором сами эти границы появляются как таковые, рождение и смерть не должны и не могут

оставаться пограничными феноменами – короче говоря, они не являются пограничными феноменами *сущностным образом*.

Животность

До сих пор я имплицитно рассматривал феномены постольку, поскольку они применимы исключительно к человеческой жизни; но мы можем также предпринять схожую линию исследования, отсылающую к пограничным феноменам и животности. Являются ли животные, своим особым образом, конституированными как пограничные феномены для феноменологии? Я сказал бы, что в рамках и статической, и генетической методологий животность «появляется» как пограничный феномен. В статической феноменологии животные находятся на границе феноменологии, поскольку они находятся на границе того, что может быть представлено в *Einfühlung*, или во вчувствовании, при аналогизирующей апперцепции. Но я также должен отметить, что это скорее проблема феноменологической теории *Einfühlung*, чем самой животности. К примеру, соглашаясь с тем, что *Einfühlung* функционирует с помощью позиционального представления и квазипозиционального воображения, через которые осуществляется пассивная аналогизирующая передача смысла, конституирующая смыслы «живого тела» и «психической жизни» другого, – и это всё на основе первичной данности иного физического тела – было бы очень трудно увидеть, как *Einfühlung* может работать в поле (across) гендерных разграничений, между радикально различными культурами, между взрослыми и детьми, среди детей различных возрастов, не говоря уже о человеческих существах и животных. Возможно, именно поэтому Гуссерль вначале писал, что должны быть существенно различные концепции *Einfühlung* для отношений между взрослыми и детьми, для детей и животных, для взрослых и животных, даже для людей и растений. В самом деле, можно спросить: действительно ли функционирует вчувствование, когда маленький ребёнок видит взрослых, «занимающихся любовью», если это действие для ребёнка телесно не «имеет смысла»? Не является ли необходимым задействовать различные измерения феноменологии (генеративную феноменологию!) для того, чтобы в подобном случае учесть конституирование интерсубъективности?

Как бы там ни было, здесь я хотел бы подчеркнуть, что не только животность, но и множество других феноменов также становятся пограничными феноменами из перспективы статической феноменологии *Einfühlung*. В некотором отношении животность представляется лишь частным случаем. Конечно, можно найти множество «сходных черт», общих для животных и людей, к примеру кинестетика, психофизическая субъективность и т. д., но они будут «мунданными», поскольку некоторые характеристики предполагаются при этом уже-готовыми, после чего рассматриваются на предмет различности или даже несовместимости. Более того, в этом отно-

шении пограничность животных будет заключаться в превосходстве человеческого рассудка или человеческих эмоций и т. д. над животными.

Однако, исходя из генетической *феноменологической* перспективы, пограничность животных и людей рассматривалась бы в другом отношении. Для этого необходимо представить пограничность животной жизни через *конститутивные* понятия нормальности и анормальности, присущие феноменологии примордиального конституирования. Гуссерль различает, к примеру, четыре понятия нормальности, хотя и не так систематически, как я это определяю[9]: согласованность и рассогласованность, оптимальность и не-оптимальность, типичность и атипичность, привычность и непривычность. Не обращаясь здесь ко всем аспектам нормальности и анормальности, важно отметить три вещи. Во-первых, нормальность и анормальность являются в первую очередь не психологическими, терапевтическими или медицинскими понятиями, а конститутивными понятиями, поскольку затрагивают само становление смысла. Феноменология нормальности и анормальности может избежать «естественной», или натуралистической, западни, связанной с пониманием нормальности как производного значения от усредненности или *ta kata physis*, а анормальности – как просто вопроса отклонения, неестественности или искусственности. Во-вторых, в рамках генетического метода они могут применяться или к чему-либо столь узкому, как, например, функционирование органа чувств (движению глаза, зрению, прикосновению, запаху), или настолько широко, что речь будет идти о биологическом виде как таковом. В-третьих (только чтобы отметить это здесь для дальнейшего контраста с генеративной феноменологией), в рамках генетического регистра нормальность и анормальность не являются пограничными феноменами сами по себе, поскольку нормальность здесь может быть конституирована односторонним образом.

В одном случае орган чувств может быть конститутивно нормальным посредством предоставления согласованных серий явлений либо – альтернативным образом – через преподнесение объекта «максимальным образом», во всём его богатстве и внутренней дифференцированности, подобно наблюдению за объектом с удачного наблюдательного пункта. В другом – благодаря возможному ранжированию нормальности и анормальности от новорождённых к взрослым. Различение нормальности и анормальности ограничено рамками соответствующих видов: невозможно называть различные существа нормальными или анормальными по отношению к другим видам.[10] Таким образом, животность, понятая феноменологически в *генетическом* регистре, может быть *конституирована лишь на границах человеческой жизни*. И именно здесь животность конституируется феноменологически как *граница*.

К примеру, предлагая конституирование определённой оптимальной данности обоняния и данности чутья для людей, невозможно, исходя из генетической феноменологии, говорить о том,

что конституирование чутья для собаки будет лучше или хуже, нормальным или анормальным в сравнении с людьми, несмотря на то что, говоря «объективно», мы можем сказать – у собаки чутьё лучше. Точно так же зрение орла или крота конституируется на границе генетически рассматриваемой человеческой природы, так что невозможно утверждать, что человеческое зрение является анормальным относительно «оптимального» зрения хищника, или, опять-таки, что человеческое зрение является более оптимальным, чем таковое у крота. В лингвистическом контексте Ноам Хомски утверждал – по-моему, верно, – что измерять умственные способности обезьян соответственно стандартам языкового навыка человека, говорить о том, что у них «есть» язык или нет, просто оскорбительно по отношению к обезьянам. Если бы это было каким-либо указанием на их способности, то они никогда не выжили бы как вид за все эти годы; это было бы подобно измерению общей подвижности человека стремительностью птичьего полёта.

Поскольку Гуссерль утверждает, что животные не подлежат генеративному рассмотрению – или, скорее, в той мере, в какой утверждения Гуссерля верны, – можно полагать, что животность остаётся существенным образом пограничным феноменом, даже когда мы продвигаемся по направлению к генеративной феноменологии.[11] Гуссерль утверждает это не потому, что животные не живут интергенеративно, но поскольку, во-первых, генеративность для него не является просто биологическим понятием или делом воспроизводства и, во-вторых, поскольку он полагает, что животные не способны генерировать, исторически или целенаправленно, новые структуры путём обновления нормативных структур. Согласно Гуссерлю, животные вовлечены лишь в простое повторение их специфического окружающего мира, а не в генерирование или обновление его смысла. Если бы всё было так, как утверждает феноменологическая схема конституирования, мы не могли бы полностью вникнуть в конституирование интерсубъективности между людьми и животными. Животность конституировалась бы лишь на границе феноменологической данности. Если бы это являлось крайней точкой, куда нас может привести генеративная феноменология, она не продвигалась бы далее утверждения Хайдеггера о том, что «животные бедны на мир»[12] и что «человеческое бытие является мироформирующим» или мироконституирующим. Осознавая, что у Хайдеггера, вероятно, есть возможности, которые способны вывести его за рамки жёсткого различения животности и человеческого бытия, необходимо, тем не менее, подчеркнуть, что именно в связи с разработкой проблематики *генеративности* в гуссерлевской феноменологии пограничность человеческой и животной жизней может быть рассмотрена таким способом, что границы будут устанавливаться несущностным образом.

В естественной установке мы можем различать диких, прирученных и домашних животных. В какой-то степени такое различение может быть поддержано и в рамках генетической феномено-

логии, но оно не является исчерпывающим для разграничений генеративной феноменологии. Определённо, животные могут обладать и действительно обладают для нас конститутивным смыслом в качестве «чужих», особенно при наших столкновениях со львом или дельфином, с той чуждостью, которая не смягчена обнаружением подобий между ними и нами или натаскиванием их для цирка или водных представлений. И, конечно же, мы можем ощущать значительную привязанность к домашней свинье или золотой рыбке.

Однако с генеративной точки зрения животные также могут приобретать новое значение в качестве «товарищей по дому», не только в смысле «домашних животных», согласно которому они будут привычными и типичными (два возможных модуса нормальности) для наших территорий и образов жизни; как «товарищи по дому», они будут также соконституировать мир вместе с нами, «наш» мир. Поскольку генеративная феноменология связана с генеративным конституированием, а наиболее конкретным образом – с представлением о своём и чужом, генеративная феноменология не оставляет ни малейшей возможности для того, чтобы упрощённым образом противопоставлять «человеческому миру» «животный мир» (как если бы можно было говорить об «одном» превосходящем человеческом мире, который не модулировался бы через процессы нормализации *qua* оптимализации и в конечном счёте – в терминах своего мира и чужого мира).

Хотя Гуссерль и писал о том, что животное не ставит никаких вопросов и поэтому не даёт никаких ответов[13], исключая тем самым животное из лингвистической сферы коммуникации, он вместе с тем оставляет открытой возможность рассмотрения животных как товарищей по дому и, значит, как *мироконституирующих.* Животное становится товарищем по дому тогда, когда вместе с людьми, являющимися также товарищами по дому, вносит вклад в со-генерирование смысла домашнего мира, например, расширяя сообразным и оптимальным (то есть «нормальным») образом наш мир.[14] Орёл благодаря своему экстраординарному зрению, собака посредством своего чутья или же бурый медведь, поедающий эти определённые фрукты, а не другие, и т. д. могут научить нас чему-то из «нашего» мира, о чём мы ранее не знали, и даже в более узком, эпистемологическом, отношении могут расширить горизонты нашего мира, участвуя в генерировании значения, принадлежащего домашнему миру. Это имеет место даже без принятия в расчёт прирученных, одомашненных или попросту полезных животных. Они становятся со-конституирующими наш «тождественный» мир в их особенных оптимальностях и посредством их. Или даже более прозаично: собака, благодаря своей способности зрения и обоняния, может вносить вклад в конституирование нашего мира и, становясь собакой-поводырём для слепого, соконституировать наш мир как «товарищ по дому»[15].

Подобная генеративно-конститутивная точка зрения на отношение между животностью и человечностью заставляет нас заду-

маться о предпосылках и зыбкости нашего собственного мироконституирования, поскольку вопрошание и анализ могут проводиться с учётом младенцев, детей и взрослых в ходе такого деликатного предприятия, как *становление* товарищами по дому в своём мире. Мы ещё раз сталкиваемся с генеративными вопросами рождения и смерти, поскольку даже здесь нас интересует то, как некто приходит в свой мир, поддерживается в нём и уходит из него в качестве товарища по дому. Это процесс, который никогда не заканчивается, даже после смерти, поскольку свой мир (неважно, насколько он большой или маленький) может всё так же кого-либо принимать в себя (святого, героя, хранителя) либо отвергать (предателя и т. д.).

К какому же заключению мы в таком случае приходим касательно пограничности и животности? Во-первых, с позиций статической феноменологии вопрос о животности остается буквально «запредельным» [«sub-liminal»] в том смысле, что границы не конституируются как таковые. Только в генетической феноменологии и, чтобы быть более точным, посредством генетических конститутивных понятий нормальности и анормальности животность становится конституированной для людей как пограничный феномен, поскольку здесь различные виды оптимальности животных даны как не могущие быть данными нам и для нас. Именно здесь животность и человечность становятся пограничными понятиями. Действительно, именно благодаря генетической феноменологии эти границы «появляются» как относительная необходимость для этого метода, и животность появляется здесь, и нигде более, как пограничный феномен. Наконец, несмотря на свою генетическую пограничность, животность не рассматривалась как сущностно пограничный феномен. Хотя и существуют некоторые черты, которые продолжают удерживать животных на границе феноменологической данности, в рамках генеративной феноменологии есть достаточно конститутивных элементов, которые ставят под вопрос сами границы, поскольку, рассуждая генеративно, животные могут стать *для нас* миро-со-конституирующими именно как товарищи по дому, внося вклад в генеративный смысл домашнего мира. Таким образом, с генеративной точки зрения даже животность не является пограничным феноменом сущностным образом.

Своё/чужое

Было бы вполне возможным провести сходный анализ, обратившись к различным феноменам, таким как «бессознательное», сон, торможение и другие подобные феномены, которые Гуссерль исследовал отдельно в рукописях 1916–1921, посвящённых «примордиальному конституированию». Но результат будет тем же, что и в случае с пограничными феноменами. Я же хотел бы обратиться сейчас к тому, что, возможно, является наиболее двусмысленным в пограничных феноменах: генеративности, которая проясняет себя в терминах своего [home] и чужого [alien].

В отличие от гуссерлевского генетически-феноменологического описания нормальности и анормальности, в котором анормальность понимается как модификация нормального, генеративная феноменология теперь схватывает нормальность и анормальность как соположенные. Она осуществляет это, прежде всего, посредством генеративных концепций своего и чужого. То, что Гуссерль определяет как «свой мир» и «чужой мир», является нормативно значимым; «свой мир» и «чужой мир» суть социо-гео-исторические жизненные миры.

В противоположность генетической феноменологии, нормальное и анормальное – своё и чужое – являются эксплицитно пограничными феноменами, то есть в рамках генеративной феноменологии своё и чужое формируются конституированием границ постольку, поскольку они взаимно ограничиваются как своё и чужое через процесс нормализации. Процесс нормализации – это оптимизирующее движение, которое является одновременно и избирательным, и исключающим. Посредством этого процесса и его конкретных модальностей, таких как усвоение и трансгрессия, своё и чужое являются сущностным образом со-относительными, со-основополагающими, со-генеративными.

Нормализация как пограничный опыт артикулируется через процессы усвоения и трансгрессии. Коротко говоря, усвоение есть процесс смыслоконституирования, который перенимает смысл, происходящий из традиции; это конституирует геоисторическую территорию (то есть трансцендентальные модальности жизненного мира: земную почву и горизонт мира) *как своё*. Как таковое усвоение является социальным и историческим процессом конституирования, который выполняется индивидами, конституирующими свой «дом» посредством его реконституирования интра- и интергенеративным образом. Здесь «дом» понимается как сфера «собственности», не в том смысле, что он принадлежит нам, но что мы принадлежим ему, его ценностям, понятийным системам, нормам, традициям, обычаям, стилям поведения и т. д.

Более того, посредством процесса усвоения свой «дом» является со-конститутивным как соответствующий, оптимальный, типичный и привычный, и таким образом он одновременно и имплицитно о-пределяет другую геоисторическую сферу *как чужую*, т. е. как не являющуюся «нормальной», подобно тому как «свой мир» нормален для тех, кто в нём живёт, для «товарищей по дому». Здесь чужое конституируется посредством конституирования своего через усвоение. Через процесс усвоения мы принадлежим чужому именно как не принадлежащие ему пограничным образом, т. е. будучи «дома».

Пограничность своего и чужого не будет, однако же, полной без ещё одного модуса со-конституирования: трансгрессии. Трансгрессия – это такой процесс, когда мы превосходим своё в столкновении с чужим, оставаясь при этом укоренёнными в своём. Это значит, во-первых, что своё и чужое не являются взаимоза-

меняемыми, они структурно асимметричны, несмотря даже на то, что являются со-основополагающими. Во-вторых, только лишь через столкновение с чужим посредством конститутивного модуса трансгрессии своё конституируется как таковое. Таким образом, не только чужое конституируется посредством опыта усвоения своего, но также и своё конституируется через трансгрессивный опыт чужого. Таким образом мы переживаем процесс становления чужим, исходя из своего.

Проясняя этот процесс, Гуссерль пишет, например, что свой мир достигает чёткости как таковой, только сталкиваясь с чужими людьми, чужими мирами (Hua XV, 182–183), и, далее, что только через конституцию чужого для меня и для нас конституируется «наше собственное» сообщество «товарищей по дому» (Hua XV, 182). Наши ожидания обрываются, наша независимость, наша «собственность» ставятся под вопрос, во всём этом своё конституируется как таковое через чужое, а чужое – через своё.

Своё и чужое конституируются как пограничные феномены. Не в том смысле, что некто посредством усвоения и трансгрессии наталкивается на эти границы как таковые, но, скорее, в конститутивных модусах усвоения и трансгрессии, через эти модусы границы появляются как границы.

Границы, специфичные для своего и чужого, появляются потому, что чужое не дано своему тем же образом, каким своё дано самому себе. Гуссерль описывает этот модус данности, или доступности, как доступность в модусе оригинальной недоступности и непостижимости (Hua XV, 631). Даже феноменология и феноменолог, утверждает Гуссерль, помещены в историческую плотность своего. Это значит, во-первых, что генеративность берёт на вооружение форму своё/чужое таким образом, что сама генеративность дана как своё. Во-вторых, феноменолог никогда не в состоянии полностью объективировать границы своего и чужого, т. е. подняться над своим и чужим или проконтролировать генеративность, поскольку сам(а) феноменолог помещён в генеративный процесс, описывая структуру генеративности как генерирующую. В-третьих, генеративность «дана» как структура своё/чужое. Но эта структура «целиком» испытывается лишь исходя из пограничности своего по отношению к чужому, и в этой связи дана с определённой пограничностью. И поскольку генеративная феноменология есть наиболее глубокий или конкретный модус самопозиционирования по отношению к самим вещам, поскольку нет ничего более всеохватного, чем генеративность, сама структура своё/чужое конституируется сущностным образом в пограничности опыта.

Откровение и вопрос о пограничных феноменах

Я хотел бы квалифицировать выводы, достигнутые выше. Анализы, поддерживающие эти краткие описания, работали с особой моделью данности: *раскрытием*. Раскрытие, или раскрываемая

данность, имеет тенденцию быть основной моделью данности для феноменологии, особенно, хоть и не исключительно, для гуссерлевской феноменологии. Раскрытие есть вид данности, который более или менее зависит от моей власти выводить вещи в явленность – власти либо в смысле «я могу», либо «я мыслю». Когда я направляю интенции на объект, он даёт себя таким образом, что далее указывает на новые онтические темы и новые горизонты. Однако раскрытие вовсе не привязано только лишь к субъективной цели, поскольку оно охватывает данность, вызванную объектом: аффективная сила объекта может вызвать моё интендирование, *сам объект* может функционировать как соблазн, направляющий опыт. То, что при этом появляется, становится возможным в рамках экономики сокрытия и раскрытия, вызванной или субъектом, или объектом.

Этот модус данности, конечно же, не является ошибочным, он описывает генуинное измерение нашего опыта, касающееся относительной данности вещей в экономике раскрытия и сокрытия. И он описывает наше отношение к миру как отношение непосредственной или непоколебимой веры в его существование.

Проблема в том, что раскрытие стало доминирующей моделью данности, и ему, фактически, позволили стереть другой модус данности – *откровение (revelation)*.[16] Под откровением я понимаю «вознесение» [«infusion»] в отношение между Бытием и сущим, в горизонт Бытия, вхождение, которое не зависит от наших усилий и принципиально превосходит наши перцептуальные и когнитивные возможности, понятые как власть к раскрытию. В отличие от экономики раскрытия то, что открывается, указывает не на другое сущее (being) в горизонте Бытия (Being), но на *давание, которое даёт себя* в сущем.

Только «личность» даётся в модусе откровения. Личность *открывает* себя как личность наиболее глубоко в эмоциональной жизни, в любви. Будучи открытой, личность даётся как *абсолютная*, при этом модус доступа сам является абсолютным; в этом смысле откровение есть абсолютное отношение к абсолютному. Абсолютность личности открывается в том, как она направлена, и, прежде всего, в уникальности того, как она любит. Для Макса Шелера (одного из первых феноменологов, который описывал оба модуса данности: раскрытие и откровение) абсолютная личность открывается либо как *бесконечная*, либо как *конечная*. Задействовав эти различия, мы можем сказать, что если абсолютная личность даётся посредством *необратимого* неэкономического гиперболического одаривания, она квалифицируется *как* бесконечное, *как* Святость. Это религиозная сфера опыта. Если же абсолютная личность открывается посредством *обратимого* неэкономического гиперболического одаривания, абсолютная личность рассматривается *как* конечная. Здесь речь идёт о моральной сфере опыта. Религиозная и моральная сферы опыта характеризуются своей собственной упорядоченностью и своими собственными сущностными взаи-

мосвязями, касающимися «очевидности» и «иллюзии». Такое одаривание мотивирует веру, моральную либо религиозную, и уносит нас за пределы данности как раскрытия, характерной для области уверенности.

Этим кратким введением в различение раскрывающего и откровенного модусов данности я хочу обосновать два следующих момента, касающихся пограничных феноменов. Во-первых, в противовес *гуссерлевским* генетическим или даже генеративным описаниям, другая личность или даже чужой/чужие мир(ы) должны быть описаны не просто негативно как препятствующая сила, ставящая под вопрос мою силу раскрывать, мою силу постигать или мою способность-быть. Другая личность не дана попросту как не могущая быть данной, доступная в модусе недоступности, на границах моего опыта. *При использовании раскрытия как модуса данности результатом может быть лишь описание пограничных феноменов.* В то же время, когда данность открыта откровению, данности абсолютной личности, которая не может стать содержанием раскрытия, другой «открывается» не как граница моего опыта, но как *морально побуждающая сила*, одновременно открывающая и открытая, образ абсолютного, бесконечного дарения.[17] Такая данность откровения образовывала бы, в общем плане, сферу морального опыта.

Во-вторых, генеративность не может быть чем-то, что описывается просто в терминах данности раскрытия. Генеративность нужно скорее квалифицировать в терминах данности откровения как абсолютно бесконечную личность, то есть как «Святость». Это, конечно, не означает, что мы теперь «познали» святость, исчерпывая когнитивные пределы, поскольку стиль открытости здесь не эпистемологический, а религиозный. Святое даётся, т. е. *открывается*, только в религиозном опыте и через него, но никак не внешним образом. Невыразимость святого здесь не эпистемологическая черта, но, скорее, переизбыток одаривания (gift-giving), которое находится по ту сторону нашей власти распоряжаться вещами. Таким образом, данность откровения «придаётся» («infused») и является в буквальном смысле слова одариванием или милостью, а не чем-то приобретаемым.

Данность бесконечной личности в откровении является религиозным переживанием. Поскольку данный тип данности не является чем-то, что мы можем произвести добровольно, *феноменологической* задачей является культивирование такого типа открытости, в котором Святое может явиться нам в откровении. Определяющим моментом здесь является то, что, открывая себя с целью феноменологического описания данности бесконечного абсолюта, мы также открыты к возможности быть поражёнными этой данностью откровения, побуждающего к религиозной или моральной жизни, что впоследствии артикулируется как религиозная или моральная вера. В этом отношении даже Святое не может быть конституировано как пограничный феномен.

То, что влечёт за собой рассмотрение данности откровения, – это не просто обращение от естественной установки к феноменологической, которое Гуссерль в *Кризисе* уподобляет религиозному обращению, а это переход от раскрываемой данности к данности откровения, что является религиозным и моральным обращением. В этом отношении раскрывающие эстетические и когнитивные структуры опыта модифицируются в религиозном и моральном откровении. Вот почему Шелер пишет, что некто может начать с искусства, философии, науки, образования, политики, юриспруденции и т. д. и, руководствуясь присущей определённой сфере вдохновляющей ценностью, может быть имплицитно направлен к религиозному измерению опыта; первые, будучи испытанными, будут являться в педагогическом смысле как шаги к религиозному опыту из перспективы последнего, т. е. из перспективы того измерения опыта, которое никоим образом не может быть производным от них.[18] Другими словами, точно так же, как стазис и генезис понимаются в качестве путеводной нити к генеративности и, с этой точки зрения, как её абстракции, сферы частной ценности могут рассматриваться как путеводные нити к религиозному измерению опыта, но уже в этой перспективе – как относительные ограничения внутри её. Ввиду абсолютности бесконечной и конечной личности, абсолютности, которая не может быть приравнена к универсальности, опыт откровения Святого не подразумевает пантеизма.

Заключение

Привлекая различные феномены, такие как рождение и смерть, животность и генеративная структура свой мир/чужой мир, я предпринял попытку описать те пути, которыми конституируются пограничные феномены. Более того, при рассмотрении различных методологических измерений открытости пограничные феномены интерпретировались не как произвольные, но как необходимые *qua* относящиеся к определённому типу феноменологической установки. Однако при продвижении через всё более и более глубокие уровни открытости границы, которые проступают на ранних стадиях, оказываются несущностными пограничными феноменами. Со-конститутивное отношение своё/чужое, через которое проясняется генеративность, представлено как пограничный феномен только в том случае, когда данность ограничивалась раскрываемой данностью. В рамках данности откровения чужое (по отношению к своему) интерпретировалось уже не как граница или пресечение эпистемического схватывания, но как позитивная моральная сила, «открытая» в моральном опыте. Я также предположил, что в данности откровения генеративность должна была бы определяться как Святое, открывающееся в религиозном опыте и через него, то есть как побуждение к Благу.

Верно, что откровение и раскрытие отображают различные модусы опыта, оба по-своему легитимны. Но раскрытие и откро-

вение не могут быть рассмотрены как *просто* два различных модуса данности. Исходя из данности откровения, даже раскрытие обретает функцию откровения, так что всё, данное раскрывающим способом, имплицитно отсылает к религиозному чувству Святого, только с определёнными ограничениями.

Тот факт, что феноменология чрезмерным концентрированием на раскрытии предаёт забвению откровение, сигнализирует о более глубокой и гораздо более широкой «ограниченности», преобладающей сегодня, которую я в другом месте называю «идолопоклонничеством»[19]. Идолопоклонничество – это сведение абсолюта к релятивной данности, откровения – к раскрытию, или, в несколько других терминах, сведение веры к уверенности. Там, где предметом рассмотрения является пограничность опыта, не будет ли идолопоклонничество заключаться в том, что раскрываемые границы принимаются так, как если бы они были абсолютными, и, таким образом, откровение ограничивалось бы раскрытием? Не означало бы это измерять данность откровения в религиозном и моральном опыте данностью раскрытия и потом объявлять, что первое находится на границе опыта?

Конечно, всё это не означает, что нам следует удерживаться от обсуждения пограничных феноменов в рамках феноменологии, даже там, где дело касается морального и религиозного опыта. Вместо этого отталкивание от данности откровения потребовало бы своеобразной критики, не сводимой к секулярному гуманизму. Например, скорее даже чем личность (бесконечная или конечная), понятая как пограничный феномен, всё, появляющееся через данность раскрытия, всё, что воспринималось бы так, *как если бы это было абсолютной границей* (то есть границей, не основанной на данности откровения), всё это, в конечном счете, «явилось» бы как *ограничение опыта* и, в этом контексте, как идолопоклонничество, религиозное либо моральное. Такое ограничение не сводилось бы (и не могло бы быть сведено) к фундаментализму (который по различным основаниям является лишь особой формой идолопоклонничества). Однако изложенное предлагает тот способ, с помощью которого феноменология могла бы оказаться способной перевернуть перестановку границ, которые из перспективы данности откровения конституируются как идолопоклоннические.[20]

Перевод с английского *В. Новицкого*
Выполнен по изданию: Steinbock A.J. *Limit-Phenomena and The Liminality of Experience* //
Alter. Revue de Phénoménologie.
Monde(s). 1998. № 6. P. 275–296.

Примечания

1 Steinbock A.J. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl.* North Western University Press, 1995.

[2] Здесь не представляется возможным обратиться ко всем феноменам, которые потенциально являются пограничными. При обсуждении первых двух, рассматриваемых мной в данной работе, я буду иметь в виду *Alter*, № 1: «Naître et mourir» и № 3: «L'animal». См. также: *Alter*, № 5: «Velle, sommeil, rêve».

[3] Более детально о статическом и генетическом методах в феноменологии Гуссерля см.: Hua XI, 336–345 (1921) и Hua XIV, 34–42 (Beilage I, 1921). Данные два эссе доступны в английском переводе: *Static and Genetic Phenomenological Methods* и *The Phenomenology of Monadic Individuality and the Phenomenology of the General Possibilities and Compossibilities of Lived-Experiences. Static and Genetic Phenomenology* (перевод Энтони Дж. Стейнбока в «Static and Genetic Phenomenology: Introduction to Two Essays», *Continental Philosophy Review* (ранее *Man and World*). 1998. Vol. 31, № 2). Они будут включены в: Husserl E. *Analyses Concerning Passive Synthesis*. Husserliana Collected Works. Boston: Kluwer Academic Publishers. И также во французском переводе: первое включено в *Sur la synthèse passive*. Grenoble: J. Million, 1998; вторoе – в важный сборник об интерсубъективности (около 700 страниц), готовящийся к выходу в PUF, France, coll. «Epimèthèe». Оба в переводе Н. Депра.

[4] См.: Hua XV, 138 № 2; Hua XI, 126; Hua XIV, 34, 43, 47.

[5] См.: Hua XV, 171: «Problem: Generativität – Geburt und Tod als Wesensvorkommnisse fűr die Weltkonctitution».

[6] См.: Husserl, Ms. C 17 84b: «So Vererbung ursprunglich generative und Vererbung der gewohnlichen Tradition, historisch. Alles Assoziation. Deckung ist Sinnuberagung. Da kommen wir auf Merkwurdigkeiten». Также: Ms. A VII 0, 2a: «Die Weckung der fernen Vergangenheiten – generative». См. также: Ms. C 17 85b: «Dazu kommt die transzendetale Aufklarung der generativen Erbschaften, nicht der biophysischen, sondern der psychischen und somit transzendentalen».

[7] См.: Steinbock, op. cit., особенно отделы 3 и 4.

[8] Calvino I. *Invisible cities*. Trans. W. Weaver. New York: Harvest/HBJ, 1968. P. 30–31.

[9] См., к примеру: Steinbock A.J. *Phenomenological Concepts of Normality and Abnormality* // Man and World. 1995. Vol. 28. P. 241–260.

[10] Husserl, Ms. D 13 I, 161a: «Die Normalitat bezieht sich auf die Spezies». См. также: Hua XV, 167, 173.

[11] Hua XV, 174–185.

[12] См.: Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, особ. § 42–63.

[13] Ms. C 11 II (1934): «Das Tier hat keine Fragen und somit keine Antworten».

[14] См.: Hua XV, 167: «Doch es fragt sich, ob das wirklich so richtig ist, da man einwenden könnte, daß, wenn die Tiere verstanden sind als sich auf die welt beziehend, dieselbe, die unsere ist, sie auch gelegentlich als Welt mitkonstituierend fungieren können. Wenn der Hund als ein Wild witternd verstanden wird, so belehrt er uns gleichsam von dem, war wir noch nicht wußten. Er erweitert unsere Erfahrungswelt». См. также: Hua XXIX, 87.

[15] В другом контексте Юничи Мурато отмечал, что хоть восприятие цвета, своеобразное для видов, не принадлежащих человеческому (к примеру, для шмелей), будет радикально несоизмеримо с восприятием цветов, как они даны людям (то есть с ультрафиолетовым диапазоном), и оно не может быть представлено как восприятие других аспектов видимых *нами* цветов; тем не менее окраска бутонов, которая развивалась совместно с пчелиными органами восприятия, может быть дана, и действительно ощущается нами, исходя из нашей перспективы, поскольку она всё же является аспектом «невидимого» цвета. См.: Murato J. *Colors of the Lifeworld* // Phenomenology in Japan; guest

ed. A. Steinbock, в *Continental Philosophy Review* (ранее *Man and World*). 1998. Vol. 31, № 3.

16 К этой проблеме я обращаюсь в другом эссе, названном *Idolatry and the Phenomenology of the Holy: Reversing the Reversal* // T. Ogawa, M. Lazarin, G. Rappe (eds.) *Phanomenologische Philosophie in Japan: Beitrage zum interkulturellen Gesprach* (1998). Относительно этих модусов данности обратите внимание на «manifestation» и «revelation» в: Henry M. *l'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1965. Что же касается «idolatry», то Ж.-Л. Марион (Marion) использует его как инструментальное понятие в *Dieu sans l'être* (Paris: Fayard, 1986).

17 Я развивал эту точку зрения в эссе, озаглавленном *The Face and Revelation: Levinas on Teaching as Way-Faring*.

18 Scheler M. *Gesammelte Werke*. Vol. 5. Bern: Francke, 1954. S. 324–325.

19 См. мою работу *Idolatry and the Phenomenology of the Holy*.

20 Я хотел бы поблагодарить профессора Рудольфа Бернета, директора *Архива Гуссерля*, за разрешение работать с неопубликованными рукописями Гуссерля и их цитировать.

АЛЕКСЕЙ Э. САВИН
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ИСТОРИЧНОСТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Ханты-Мансийск: РИЦ ЮГУ, 2008. 210 с.

Монография Алексея Эдуардовича Савина посвящена трансцендентально-феноменологической концепции истории, разработанной Эдмундом Гуссерлем в процессе построения системы трансцендентально-феноменологической философии. Актуальность исследуемой темы очевидна: *во-первых*, она претендует на актуализацию «строгих», предельно обоснованных подходов к философскому осмыслению истории, что сегодня крайне важно, поскольку в этой области доминируют, с одной стороны, профетизм и идеологическая ангажированность, с другой – радикальный конструктивистский нарративизм, элиминирующий опыт исторической жизни и тем самым возможность её онтологического истолкования. *Во-вторых*, эта тема открывает совершенно новые перспективы в исследовании феноменологической философии Гуссерля и судеб феноменологической философии вообще. В этом отношении представленная работа вносит свой вклад в открытие «другого Гуссерля», о котором в последние годы активно пишут в западном и крайне мало в отечественном гуссерлеведении. Фактически данное исследование является первым в отечественной философии, специально и систематически тематизирующим генезис понимания истории в феноменологии Гуссерля.

Автор подчёркивает, что его интересует именно генезис и становление этой идеи у Гуссерля, как и почему первоначально «аисторичная» феноменология приходит к осознанию историчности сознания и человеческого бытия. Рассматривая этот вопрос как ведущий вопрос работы, автор руководствуется абсолютно новаторской мыслью, действительно ломающей многие историко-философские стереотипы. Она заключается в том, что тематизация истории в трансцендентальной феноменологии не просто не случайна для неё, но, напротив, принципиальна для понимания её методологической эволюции и собственных онтологических оснований, что именно в этой проблематике сходятся и приобретают новое звучание все основные концепты трансцендентальной феноменологии (например, смысл редукции, эпох*е*, естественной установки, конституирования и т. д.). Это сильный тезис. Он восходит, о чём прямо сообщает автор, к ученику и ассистенту Гуссерля Людвигу Ландгребе, который видел в гуссерлевском генетическом анализе конститутивных систем (генетической феноменологии) «трансцендентальную теорию истории». Автор делает это положение путеводным

для своего исследования и, надо сказать, убедительно и последовательно разворачивает его аргументацию на протяжении всего текста.

Убедительность проделанной работы Савина вызвана в первую очередь его мощной историко-философской фундированностью, укоренённостью в институционализированной традиции гуссерлеведения. Он демонстрирует прекрасную осведомлённость в научной литературе по заданной теме: по философии Гуссерля в целом и её различным аспектам, так или иначе связанным с проблематикой трансцендентализма, историчности, жизненного мира, интерсубъективности, генеративности и т. п. Более того, автор берёт на себя смелость оценивать вклад того или иного известного интерпретатора наследия Гуссерля в историко-философскую «гуссерлиану», определять этот вклад как наиболее значительный, больший или адекватный. Не вызывает никаких сомнений, что он выносит подобные суждения абсолютно ответственно, на основе профессионального владения историко-философским материалом и знания самих аутентичных источников, которые он разделяет на три основные тематические группы. Это «поздний» Гуссерль и тема историчности (*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* вместе с приложениями к нему, а также *Опыт и суждение*); идея трансцендентальной феноменологии у Гуссерля (*Идея феноменологии*, I том *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* и II том *Первой философии*); суть перехода от статической к генетической феноменологии (*Анализ пассивных синтезов*, *Формальная и трансцендентальная логика* и *Картезианские медитации*).

В четвёртую группу источников, с которыми работает Савин, входят *Размышления о первой философии* Декарта и *Критика чистого разума* Канта, понадобившиеся ему для экспликации предпосылок трансцендентально-феноменологической философии. Сразу скажем, что рассмотрение классического трансцендентализма не просто как своеобразной и самоценной версии теории познания или даже онтологии, каковой его считал Хайдеггер, а именно как «предпосылки» трансцендентально-феноменологической философии является в данном случае оправданным, поскольку продиктовано задачами имманентного анализа философии Гуссерля. А такое рассмотрение как раз релевантно позиции самого Гуссерля, который в своей реконструкции предпосылок собственной философии обращался именно к Декарту и Канту. Собственно, вся первая глава монографии «Предпосылки формирования трансцендентально-феноменологической философии» и идёт по следам этой гуссерлевской историко-философской реконструкции, которая, как и в случае с большинством других выдающих философов от Гегеля и до, например, Делёза или того же Хайдеггера, является элементом собственного философствования мыслителя.

Одна из целей первой главы – найти общее и различное в трансцендентализме классическом и феноменологическом. В данной

главе автор солидаризируется с тем, как видит эту общность и это различие сам Гуссерль. Они заключаются в следующем: наследуя «трансцендентальный мотив» прежде всего у Декарта и Канта (а также у английских эмпириков и Лейбница), а именно задачу «выведения» бытия мира из бытия субъекта (сознания), феноменологический трансцендентализм обнаруживает и начинает исследовать, приводить к интуитивной данности обширную территорию трансцендентального опыта, которую классический трансцендентализм оставил без внимания, не выполнив методических процедур эпох*е* и редукции. Отметим, что автор добивается поставленной цели, опираясь на ряд известных историко-философских исследований (Б. Пунтель, И. Керн, Дж.Н. Моханти).

Первая глава неизбежно ставит перед нами одну методологическую проблему. Автор, совершенно очевидно, зачарован концептом генезиса. Его интересует не просто генетическая феноменология Гуссерля как своеобразная версия философии истории, но генезис этой философии. Причём под генезисом понимается в конечном итоге прослеживание истоков данной философской позиции в философских позициях других мыслителей-классиков (или даже того же самого мыслителя, но «раннего»), прослеживание, основывающееся исключительно, как было отмечено, на самоистолковании данной философской позиции. Но ведь истоки тех или иных философских идей могут быть совсем не там, где они видятся самим авторам этих идей. С этим феноменом чаще имеют дело историки литературы. А что делать с тем обстоятельством, что любой генезис устанавливается лишь постфактум, то есть не из прошлого в будущее, а совсем наоборот? Ясно, что мы здесь сталкиваемся с принципиальной методологической проблемой историко-философского мышления, и если уж практиковать подобную философскую «генетику», то обязательно подвергнув рефлексии её проблематичность, сопоставив с другими проектами.

Однако само понятие генезиса отнюдь не остаётся в монографии без внимания. Напротив, вторая глава «Трансцендентально-феноменологический подход к пониманию истории» ставит его в самый центр проблематизации. Эта глава посвящена преобразованию статической феноменологии в генетическую, учреждающую трансцендентально-феноменологический подход к истории. Надо отметить, что автор перманентно эксплицирует свою логику, что заметно облегчает чтение всей работы. Так, в главе сначала проясняется понятие статической феноменологии (анализа замкнутых систем корреляции между сознанием и предметом, то есть «замкнутых конститутивных систем»). Далее выдвигается *формальное понятие генезиса*, предполагающее посредством углубления рефлексии выявление условия возможности конститутивных актов. Затем тематизируется понятие генезиса. Эта часть работы особенно интересна, поскольку, как нам кажется, она имеет значение не только для понимания философии истории Гуссерля, но и для критики историко-философского мышления как такового, одним

из ключевых «инструментов» которого как раз и является понятие генезиса.

Автор эксплицирует у Гуссерля «собственное» и «несобственное» понятие генезиса. Среди «несобственных» понятий генезиса оказываются его повседневное и научное значение как фактически-исторического и психологического генезиса (значение, основанное на естественной установке). К «несобственным» значениям генезиса, как утверждает Савин, относятся и некоторые его истолкования самим Гуссерлем (как фундирования одних конститутивных систем другими и как синтеза сознания-времени в его абстрактности, формальности). Двусмысленность понятия «генезис» у Гуссерля Савин довольно смело объясняет «наложением концепции статической феноменологии на задачи генетической» (с. 67).

«Собственное» понятие генезиса и, соответственно, генетической феноменологии, как демонстрирует исследователь, достигается у Гуссерля на путях деформализации, конкретизации понятия времени и одновременно радикализации более раннего понятия горизонта. На этом пути сознание истолковывается Гуссерлем как постоянный поток генезиса – «не просто появления одного после другого, а вытекания одного из другого» (с. 77). То есть временность сознания, являющаяся основой его горизонтности, начинает теперь означать, что «результат предыдущего конституирования входит в конституирование, осуществляющееся в настоящее время» (с. 75), входит в качестве смысловых (интенциональных) импликаций, автоматически «осаждающихся» (процесс седиментации) в «нулевом горизонте» («ретенциональной дали») и автоматически «пробуждающихся» благодаря познавательному «интересу» актуального конституирования. Савин раскрывает роль понятий апперцепции и ассоциативной индукции, пассивного и активного синтезов в обосновании Гуссерлем процесса смыслообразования как имеющего внутреннюю (интенциональную) историю и нового понятия трансцендентального «Я», также имеющего благодаря габитуализации свою внутреннюю индивидуальную историю, зависящего от своего прошлого (трансцендентального) опыта и называющегося теперь трансцендентальной монадой. Далее, вслед за Ландгребе, исследователь указывает на особую, фундаментальную роль кинестетического опыта в конституировании «Я», в становлении его трансцендентальной истории. Вообще, значение гуссерлевской тематизации кинестез, овладения собственной моторикой, формирования базового опыта (поля) «я могу» и его рефлексии при столкновении с границами кинестетических возможностей (опыт я «не могу»), на наш взгляд, выходит далеко за пределы парадигмы философии сознания и трансцендентальной феноменологии сознания, в частности, поскольку созвучно многим современным антропологическим и психологическим учениям и идеям, релевантным парадигме философии тела.

Однако открытие внутренней историчности сознания, являющейся основанием истории в обычном смысле этого слова, как показывает монография, оставалось для Гуссерля лишь началом тематизации истории. Перед немецким философом встала проблема перехода от «внутренней» к «внешней» интенциональной истории, в которой живут все (термин «интенциональная история» Савин берёт на вооружение, опираясь на работы О. Финка и Э. Штрекер). И этот переход был совершён в рамках исследований интерсубъективности в генетическом ключе. То есть в дальнейших исследованиях интенциональной истории «монады» у Гуссерля последняя предстаёт уже не только «наследницей самой себя» (с. 96), но наследницей коллективного опыта, истории «взаимного влияния и совместного участия в конституировании мира» – это так называемая «внешняя интенциональная история» (с. 96). Анализируя последнее сочинение Гуссерля, Савин подчёркивает, что обращение к «внешней интенциональной истории» вызвано желанием Гуссерля преодолеть «трансцендентальную наивность» особого рода и принять историю всерьёз. То есть оно было вызвано ответственным самоосмыслением трансцендентальной философии внутри традиции европейской мысли, и, как следствие, постановкой перед феноменологией задачи «реактивации» содержания и характера традиции, к которой она принадлежит, экспликации её предрассудков.

Последняя часть второй главы монографии посвящена как раз раскрытию мотивов истолкования Гуссерлем в 1920–30-е гг. феноменологии как «трансцендентальной монадологии», то есть соединению тем историчности (процессов смыслообразования, седиментации смысла) и множественности монад. Открытие «интенциональной истории» в философии Гуссерля, как пишет автор, лежит в основании представления о различии, или «сообществе монад», каждая из которых имеет свою «внутреннюю интенциональную историю» габитуализации и, соответственно, индвивидуации. Основную возникающую при этом проблему возможности общего мира различных монад, достаточно часто дискутируемую в зарубежном и отечественном гуссерлеведении, Савин решает абсолютно уверенно, с чётко выстроенной собственной позицией, которая вместе с тем солидаризируется с позицией ряда исследователей, в частности Евгения Борисова. Она заключается в том, что позитивное решение проблемы интерсубъективности, «интенционального переплетения» у Гуссерля эксплицируется не на путях картезински-солипсистской трактовки примордиальной сферы (сферы собственного), где центральной идеей была, как известно, идея «аналогизирующего переноса», а на основе других разработок немецкого мыслителя. «Интенциональное переплетение» здесь раскрывается в горизонте параллельного конституирования или взаимоконституирования *ego* и *alter ego*, обнаружения альтернативных возможностей («перспектив»), их обмена, рецепции и исполнения в собственном бытии, в горизонте «присутствия в моем сознании *alter ego* в качестве соисполнителя моих интенциональных

актов» (с. 116). Откуда, в свою очередь, вытекает проблема типологии монад в зависимости от вклада в конституирование «объективного» мира и влияния на самоконституирование моего «Я» и моего «окружающего мира».

Так появляются у Гуссерля понятия «домашнего мира» и «чужого мира». «Домашний мир» – это мир примордиально «ближайших» других, тех, кто участвует в образовании моего «Я», мир, в который я вживаюсь, как полагал основатель трансцендентальной феноменологии, посредством пассивного подражания, причём начиная с самого раннего детства, с овладения собственной моторикой, становления кинестетического сознания, мир, всецело мне понятный. «Чужой мир» – мир примордиально «дальних», мир, доступный только в качестве непонятного. Обращаясь к проблеме некоторой натурализации, антропологизации тем и понятий позднего Гуссерля, Савин последовательно отстаивает трансценденталистскую направленность мысли Гуссерля и всё время подчёркивает, что речь у мыслителя идёт о естественной, или телесной, стороне именно трансцендентальной субъективности, что тело в этой системе выполняет трансцендентальную (конституирующую) функцию, так что «интенциональные переплетения» у него основываются на «интенциональном переплетении тел» (с. 119).

В последней, третьей, главе историко-философской работы «Концепция истории в трансцендентальной феноменологии» проводится исследование особенностей гуссерлевской концепции телеологии истории и базирующегося на ней способа периодизации исторического процесса и специфики понимания отдельных исторических эпох. Также анализируется предельное основание исторического процесса – историчность жизненного мира – и выявляются её измерения. В этой части работы эксплицирующая и творчески-реконструирующая активность автора выступает ещё более наглядно, так как основана в основном на незавершённых произведениях и идеях Гуссерля и исследовательской литературе (К. Хельд, О. Финк, Л. Лангребе, У. Клэсгес, Э. Штрекер).

Вместе с тем претензии по этой главе могут быть обращены разве что к самому Гуссерлю, который в своём описании истории с её стадиальностью, поступательностью, всемирностью, телеологизмом, европоцентризмом, логоцентризмом и философским (феноменологическим) мессианизмом становится своего рода новым Гегелем, о чём, кстати, в работе Савина также упомянуто и что, конечно, есть огромный шаг назад для историософской мысли. Разумеется, для всех этих характеристик исторического процесса у Гуссерля совершенно другое обоснование, коренящееся в конститутивной проблематике. Однако для общего понимания исторического процесса, актуального для нашего времени, это вряд ли имеет значение. Правда, если интерпретировать гуссерлевские мессианизм и финализм в контексте новейшей проблематики имманентной практизации философии[1], то, вполне вероятно, общая программа философии истории, по Гуссерлю, может оказаться ре-

левантной современному философскому и даже политическому опыту.

Вместе с тем автор сумел показать (и доказать) продуктивность и актуальность многих идей Гуссерля, выдвинутых им в последние годы. Это и трансцендентально-конститутивное значение рождённости (феномена поколений, генеративности), и тематизация не только содержания традируемого от поколения к поколению, но и способов традирования, учреждающих новые типы социальных связей, и, безусловно, сама критика объективизма как теоретической установки, лишающей мир горизонтного характера, прямо приводящей науку к аксиологическому кризису. Сюда же следует добавить и гуссерлевскую апологию «трансцендентального мотива», «субъективности», феноменологию «домашнего» и «чужого», а также констатацию историчности жизненного мира, изменяющегося под действием «чужих миров» на «домашний», и/или специализированных «особых миров» (прежде всего, философии и науки) – на мир доксических очевидностей.

После прочтения книги остаются вопросы. В частности, недостаточно прояснено: насколько генетическая феноменология, установка на экспликацию «спящих смыслов», остаётся, вообще говоря, феноменологией? Не меняется ли здесь не только смысл трансцендентализма, но и смысл самой феноменологии? Насколько вообще «генетическое» мышление, озабоченное экспликацией «скрытого», «незаметно влияющего», совместимо с феноменологическим мышлением, как оно трактовалось Гуссерлем изначально, то есть направленным на анализ того, что «оригинально» дано? И случайно ли то, что результаты и подходы генетической феноменологии в конечном итоге совпадают с основными подходами некоторых направлений психоанализа, гештальтпсихологии, структурализма, онтологической герменевтики и концептами генетического, или генеалогического, мышления (от Ницше до Фуко). Далее: не озабочена ли поздняя философия Гуссерля больше систематическим самообоснованием, чем верностью «самим вещам»? Наконец, не совсем понятно, на каких основаниях Гуссерль так уверен в «непрерывном тождестве» “я”» (габитуализации)? Эта «непрерывность», как и «тождественность», по меньше мере, проблематична.

Однако эти вопросы нисколько не сказываются на общей оценке работы. Автор опубликовал прекрасное исследование, имеющее собственное лицо, насколько это вообще возможно в рамках строгого историко-философского исследования. С полным правом автора можно назвать гуссерлианцем, и не столько по историко-философскому профилю, сколько по собственно философскому. Савин не только излагает, реконструирует мысль Гуссерля, исследует её как некий отчуждённый объект, но и сам, что следует из текста, является её «заложником», носителем, проводником в современную философию. Несомненно, что он не просто «повторяет» за Гуссерлем, но стремится его творчески интерпретировать, актуализировать в современных философских контекстах,

применить в тех мыслительных ситуациях, о которых сам Гуссель успел высказаться только штрихами. Будучи горячим сторонником трансцендентально-феноменологической точки зрения на проблему истории, Савин совершенно поразительно демонстрирует не только её методологическую эффективность, но и некую интеллигибельную притягательность вообще, превращая сухие систематические рассуждения в специфическую интеллектуальную гармонию. Историк гуссерлевского трансцендентализма оказывается на уровне поставленных им самим задач, соразмерным тому масштабу, который задан самой проблематикой и историко-философским контекстом. Монография обладает безусловной научной актуальностью, оригинальностью, обогащает нас целым рядом новых трактовок и идей и предлагает новое направление в развитии философии истории и феноменологических исследований.

Виталий Лехциер

Примечание

1 Борисов Е., Инишев И., Фурс В. *Практический поворот в постметафизической философии.* Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.

THOMAS FUCHS
LEIB UND LEBENSWELT. NEUE PHILOSOPHISCH-PSYCHIATRISCHE ESSAYS

Die Graue Edition, 2008

К области исследовательских интересов автора книги, философа и врача, профессора психиатрии и психотерапии из Хайдельберга Томаса Фухса относятся история медицины и феноменологическая антропология, психопатология и психотерапия, теоретическая неврология и медицинская этика. Эссе, вошедшие в его новую книгу, посвящены взаимосвязи телесности и жизненного мира; они являются своеобразным продолжением ряда философско-психиатрических статей, опубликованных автором ранее и касавшихся здоровых и патологических проявлений временности экзистенции, а также критического анализа противоположности развития культуры и науки.

В первой части книги, названной *Феноменология телесной экзистенции*, автор показывает, что тело как первичная основа нашего опыта бытия в мире имеет свою жизненную историю. Феноменологическое исследование взаимосвязи телесности и жизненного мира позволяет выявить временной характер телесной экзистенции как основу этой взаимосвязи. Мы обитаем на этой земле и проживаем свою жизнь не иначе как в собственном теле, но лишь изредка осознаём, до какой степени тело запечатлено в наших переживаниях и в нашем общем жизненном мире. Весь наш опыт с самого раннего детства фиксируется в телесных структурах памяти, делающих возможной нашу повседневную связь с вещами, ситуациями и другими людьми. Закреплённые в телесной памяти навыки и способности невидимой сетью накладываются на окружающий нас мир, неразрывно нас с ним связывая. Эта телесная память, замечает Фухс, вовсе не находится где-то внутри нас, а, скорее, рассредоточена в пространстве, в котором мы живём, становясь основой наших доверительных отношений с миром, нашей компетентности и осведомлённости во взаимодействиях с ним.

В таком представлении о телесной памяти автор обнаруживает возможность сопоставить между собой психоанализ и феноменологию – две теории, которые, чуть ли не одновременно появившись в европейской мысли, вместе с тем остались чуждыми одна другой в своём восприятии роли сознания и, соответственно, бессознательного. Решающая роль тела в психоаналитической теории влечений очевидна: она определяется исторически развивающейся последовательностью влечений, связанных с определёнными телесными сферами и накладывающих свой отпечаток на психическое

развитие индивидуума. Однако если рассматривать сознание как *вертикальную* структуру, в которой посредством механизма вытеснения бессознательное отделяется от предсознания, то разного рода телесные симптомы, промахи и оговорки оказываются по отношению к *Я* чуждыми и бессмысленными.

Фухс усматривает одну из возможностей феноменологической критики такой концепции в том, чтобы взглянуть на субъективность в *горизонтальном* измерении и отыскать бессознательное в телесном поведении и в структурах жизненного пространства личности. При этом телесная память получает особую роль, поскольку она превращает телесный и межтелесный опыт человека в имплицитную готовность, лежащую в основе телесного поведения. Пережитые ситуации и действия уже не извлекаются по отдельности, но, формируя структуру привычек, оказываются вплавленными в телесную память. С точки зрения феноменологии телесности, бессознательное не является чем-то поселившимся внутри психики индивида, оно, скорее, окружает и пронизывает сознательную жизнь, выражая себя главным образом в межтелесном взаимодействии с другими. Ошибочные действия и модели отношений, избегаемые позиции и упускаемые возможности, невротические и психосоматические симптомы проявляются в межтелесном интерактивном поле, где их социальный смысл если и не очевиден, то может быть понят и истолкован.

Если, как предлагал Гуссерль, смотреть на жизненный мир как на «универсум предзаданных самопонятностей», то телесная память оказывается тем, что размыкает для нас этот универсум. Жизненный мир создаёт общую взаимосвязь смыслов и значений, которые мы «впитываем с молоком матери», которые в результате повторений входят в нашу «плоть и кровь», становясь чем-то само собой разумеющимся, осуществляемым в отношениях с другими, без того чтобы обращать на них особое внимание. На основе такого накапливающегося в телесной памяти телесного и межтелесного опыта и складывается, в конечном итоге, основополагающая самопонятность мира.

Автор напоминает, что традиционная западная антропология исходит из идеи двойственной природы человека, который, с одной стороны, сродни животным и похож на них своими телесными потребностями и влечениями, а с другой – принципиально отличается наличием разума, благодаря которому обретает язык, культуру, искусство, науку и технику. Две составляющие человеческой природы противостоят одна другой: в животной сущности нет никаких черт рационального, а в рациональности как духовной разумности нет ничего животного. Как природное существо человек зависит от своих инстинктов, а как духовное – способен к свободному самоопределению; разум человеком культивируется и облагораживается, его низменная животная природа этому явно сопротивляется.

Эта дуалистическая картина становится всё более сомнительной в свете достижений современной науки: эволюционной

биологии, психологии развития, неврологии и когнитологии, – наводящих на мысль о возможности замены традиционного образа человека как «гражданина двух миров» некоторой новой антропологией, которая выявила бы более тесную взаимосвязь особой духовной природы человека с его телесностью.

Задаваясь вопросом о том, не является ли *социальная телесность* человека возможным соединением противоположностей животной сущности и рациональности, природы и культуры, Фухс показывает, что присущая человеку интерсубъективность заложена и реализуется именно в его телесности, причём ещё до того, как у него развиваются речь и самосознание. С этой точки зрения и *lógos* можно рассматривать как некоторую форму усиления той сферы совместного телесного общения, которая нас как людей всегда уже соединяет друг с другом. Согласно этому тезису, человеческое тело, с одной стороны, представляет собой природный «предмет», а с другой – оно всегда уже включено в интерсубъективные отношения, так что человек в своём телесном бытии является одновременно и природным, и социальным.

Социальные измерения телесности становятся очевидными при феноменологическом анализе различных форм её проявления. Подражая другим, мы осваиваем функции собственного тела в обращении с окружающими нас предметами, мы обращаемся к другим со своими желаниями и эмоциями, мы устанавливаем коммуникацию и культивируем собственное тело в соответствии с культурой, традициями и требованиями общества, перенимая из социальной сферы позиции и роли.

Согласно взглядам Гуссерля, а затем Сартра и Мерло-Понти, тело как само собой разумеющееся средство человеческой экзистенции в своём функционировании является живым, подвижным и восприимчивым. И вместе с тем скрытым и таящимся от самого себя в своём действии, одновременно и не замечаемым, и предшествующим всякой рефлексии. Все наши чувства, восприятия, представления, мысли и действия происходят на основе некоторого *телесного фона*, который мы никогда не можем вывести как целое перед своим взглядом и сознанием.

Собственное тело является для человека не одним из объектов в мире, а совокупностью возможностей, открывающих ему мир. Эти возможности, однако, не предоставлены нам в распоряжение изначально, а осваиваются постепенно в процессе сенсомоторной деятельности, когда мы, с одной стороны, «обживаем» своё тело, а с другой – устанавливаем доверительные отношения с формами, цветами, звуками и запахами вещей, обучаемся тому, как с ними обращаться. Особенностью этого процесса является то, что он происходит не под влиянием инстинктов, а в социальном контакте, посредством сначала невольного, а затем всё более целенаправленного подражания. Обусловленное культурой развитие человека не накладывается на его биологическую природу сверху, как обложка, но предваряется изначальной соотнесённостью в нём животной и

социальной сущностей. В телесных структурах опыта уже всегда содержится Другой, он понимается в выражении, преследуется в желании; межтелесность обеспечивает тесную связь биологического и социального развития в раннем детстве, создавая возможность для того, чтобы, вобрав в себя дуализм природы и культуры, тела и духа, человек реализовал свой специфически человеческий потенциал.

Во вторую часть книги, названную *Психиатрическая феноменология*, вошли эссе, затрагивающие тему нарушения нашей само собой разумеющейся телесной включённости в жизненный мир. В том, что принято считать психопатологией, при феноменологическом рассмотрении всякий раз обнаруживаются своеобразные экзистенциальные послания, излагающие на языке телесных и межтелесных взаимодействий то, перед чем бессильна устная и письменная речь. Молчание оказывается не просто отсутствием речи, но своим «немым криком» свидетельствует о неспособности переживших травму или страдающих душевной болезнью найти слова для выражения боли, удивления, ужаса, горя или возмущения. Насилие, на которое решается человек с нарушенной способностью к эмпатии и которое выглядит полным безумием, оказывается отчаянной, и имеющей свою долгую историю, борьбой за внимание и признание. Причудливые образы несуществующих животных и иллюзорных миров, которые могут быть и детским рисунком, и картиной художника сюрреалиста, и экспонатом коллекции Ханса Принцхорна, историка и психиатра, собравшего в клинике Хайдельберга около 5000 работ душевнобольных, оказываются невербальным выражением того, что их авторы не в состоянии высказать иначе.

Жизненные кризисы и травматический опыт являются примерами конфронтации с ситуациями, которые Ясперс называл пограничными и в которых основополагающая, но в повседневности привычно скрытая незащищенность экзистенции становится очевидной. Как известно, предпосылку пограничных ситуаций Ясперс видел в самой структуре *Dasein*, в противоречиях жизни, которые нельзя устранить или преодолеть как мнимые, но которые можно лишь выдерживать. Томас Фухс в эссе *Экзистенциальная уязвимость* показывает, каким образом пограничные ситуации – такие как неминуемая виновность, неизбежность свободы, бренность собственного тела или конечность здесь-бытия – могут превратиться в пусковой механизм психического расстройства: это происходит в случаях, когда пограничная ситуация как таковая остаётся непонятой. Человек, предрасположенный к такому расстройству, может быть настолько «экзистенциально уязвимым», что даже внешне безобидные ситуации могут переживаться им как пограничные, конфронтация с которыми является невыносимой, и приводить, поскольку они не могут быть преодолены иначе, к манифестации психического заболевания.

В качестве примера, иллюстрирующего эту концепцию, автор приводит ипохондрическую уязвимость, состоящую в особой

чувствительности к неустранимой зависимости от собственного тела, его принципиальной подверженности болезням, уязвимости и бренности, так что даже банальный феномен головной боли напоминает человеку о хрупкости его телесной экзистенции и неопределённости того, когда и каким образом его настигнет смерть. Ипохондрик пытается эту актуальную и постоянно переживаемую опасность болезни и смерти преодолеть посредством беспрестанного наблюдения, исследований и оздоровительных ритуалов. Тем самым доверительное отношение к своему телу незаметно подменяется восприятием его как телесного объекта, которым можно владеть и манипулировать.

В своём исследовании взаимосвязи телесности и жизненного мира Томас Фухс обращается и к тем влияниям, источником которых является современная биологическая наука, объясняющая наш опыт себя как результат генетических или нейронных процессов и обещающая в будущем совершенно «новый образ человека». Оборотной стороной прогресса в естественнонаучном исследовании познаваемого мира становится такое отчуждённое восприятие физического материального мира, при котором такие категории, как смысл или красота, интерпретируются лишь как элементы биологических программ оптимизации генотипа – программ, которые допускают всевозможные технические вмешательства.

Эти тенденции – полагает автор книги – ставят феноменологию перед задачей защиты примата жизненного мира от ограничивающих обобщений и гипертрофированных объясняющих притязаний; в этом главным образом состоит задача третьей части, которая так и называется – *Защита жизненного мира*. Жизненный мир – это мир социального и культурного самопонимания людей, его общих смыслов и значений, от которых мы никогда не сможем отказаться в пользу некой предположительной и самой по себе существующей реальности. Естественные науки Нового времени исходили в своём развитии из практики жизненного мира; они покоятся на базе его значений и не могут интерсубъективно конституированный опыт повседневности ни совершенно обойти, ни объяснить как иллюзию.

Фухс пишет о том, что сегодня непосредственный телесный опыт всё чаще заменяется опосредованным, оторванным от жизненного мира, использующим разнообразные и всё более усложняющиеся технические средства. Мы уже не пишем от руки, не готовим на открытом огне и не передвигаемся пешком, а современный эксперт – это уже не столько тот, кто обладает серьёзным практическим опытом, сколько тот, кто много читал и изучал, а если и работал с препаратами и материалами, то – используя специальные приборы и аппаратуру. Автор отмечает характерное для современных естественнонаучных исследований, в частности исследований головного мозга, стремление свести всё многообразие и сложность человеческого духовного и душевного к конкретным материальным процессам, которые могут быть поняты и объяс-

нены на языке медицинских и технических понятий. В этих исследованиях, с одной стороны, присутствует надежда на возможность полного прояснения субъективности и интерсубъективности – вплоть до утопии чтения мыслей, а с другой – попытка поднять человеческий мозг на уровень «нового метасубъекта», трансцендентного творца мира и принимающего решения «органа свободы».

В заключение следует отметить, что автор не только критикует такого рода теории, но и предлагает свою «экологическую концепцию», касающуюся взаимосвязи духа человека с его материальным мозгом. В последнем эссе, названном *Воплощённая самость*, он предлагает и отстаивает три простых тезиса:

- мир находится не в голове;
- мозг не содержит никаких мыслей;
- мозг не является местом нахождения субъекта.

Ответ на вопрос о том, где же в таком случае находится субъект, завершает книгу Томаса Фухса, и его хочется привести целиком:

> «Я, сознающий, переживающий и действующий субъект, не нахожусь в мозге, а являюсь единым целым со своим живым телом со всеми его биологическими функциями, делающими возможными мои осознанные состояния и поступки. Я – живое воплощённое существо – но это одновременно означает, что я вовсе не нахожусь в некотором ограниченном месте, некотором измеримом пространстве, но всегда выхожу за пределы своего тела в отношения с миром».

Ирина Глухова

АЛЕКСЕЙ В. ДРОНОВ
ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА: РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО МОТИВА

Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2007

Автор монографии *Философия постмодерна: развитие трансцендентального мотива* видит задачу своего исследования в том, чтобы произвести анализ «состоятельности постмодернистского пересмотра онтологического проекта трансцендентализма – одного из самых притязательных и влиятельных направлений в новоевропейской философии» (с. 9). Действительно, эта задача представляется ключевой для понимания дальнейшего самоопределения философии и – здесь нельзя не согласиться А.В. Дроновым – актуальной. При её постановке, впрочем, возникает известного рода двусмысленность, обусловленная неопределённостью самого формального понятия трансцендентального. Так, с одной стороны, в монографии понятия трансцендентального и трансцендентализма едва ли не преднамеренно суживаются, как это сделано во «Введении» к монографии. Там они связываются, прежде всего, с приданием «философии "беспредпосылочного" характера» и приближением «способов её осуществления к строгости научного знания» (там же). Так, специфичность понимания трансцендентализма, как мне кажется, заведомо предполагающая возможную конфронтацию с постмодернистскими проектами её переосмысления, обнаруживается в ключевой характеристике, данной А.В. Дроновым понятию трансцендентализма: «…трансцендентализм как метод заключается в *опережающем* полагании чего-либо, что отвечает лишь способности самого ума … но не природе вещей» (с. 23). Даже если и согласиться – но только в заранее определённом смысле – с таким определением, как «опережающее полагание», или, можно было бы сказать точнее, *«упреждающее* предполагание», обозначение трансцендентализма как отвечающего «лишь способности самого ума», «но не природе вещей», пожалуй, оказывается достаточно тенденциозным, хотя и имеющим свои основания в истории европейской философии. (Сам автор ссылается при этом на И. Канта и Э. Гуссерля.) Конечно, трансцендентализм предполагает нечто, что упреждает вещи, нечто, что является условием их возможности и потому само не принадлежит порядку вещей. И, тем не менее, из этого вовсе не следует, что это предположение уже упредившего вещи, явного по природе, но не для нас, есть единственно полагание способности самого ума. (Впрочем, здесь не очень понятно, что именно подразумевается под умом, поскольку можно было бы найти

такое значение этого термина, при котором с данным автором книги определением трансцендентализма можно согласиться для всех возможных случаев.) Из предложенного понимания трансцендентализма его эмпирицисткая, релятивистская, позитивистская и, наконец, постмодернистская критики следовали бы логически необходимым образом.

Но при всём этом, с другой стороны, А.В. Дронов подчёркивает, что постмодернисткая критика трансцендентализма является продолжением самого трансценденталистского проекта, что она наследует ему, модифицируя его традиционное понятие. Модификация же заключается в следующем: «Постструктуралистская онтология редуцирует её содержание (предметности метафизического опыта. – *А. П.*) к сфере имманентного, следуя лишь пути внутреннего, феноменального доступа к уровню трансцендентального, вне спекуляции» (с. 26). Возможность же вписывания постмодернизма в рамки трансцендентального проекта обнаруживается теперь благодаря принципиальному расширению понятия трансцендентализма по сравнению с уже заявленным его определением. И здесь весьма убедительно звучит следующее высказывание Алексея Владимировича, с которым я хотел бы всецело согласиться: «Стоит сразу отметить отсутствие строгой связи трансцендентальной философии с проблематикой сознания или субъекта, чем и обусловливается возможность расширительного применения понятий “трансцендентальное” и “трансцендентализм”» (с. 26–27).

Так или иначе, интрига обрисовывается чётко: *или трансцендентализм нужно брать в узком понятии, и тогда философский постмодернизм не вписывается в трансценденталистскую традицию, претендуя на её полное преодоление, или понятие трансцендентализма должно быть расширено, и тогда постмодернизм может быть понят как такое продолжение трансценденталистской традиции, которое обращает эту традицию, критически её модифицируя*.

Для Дронова решающим пунктом модификации, как, вероятно, это уже можно было заметить, оказывается понятие *опыта*, в пределах которого только и проявляется, выступает структурно-трансцендентальное. (Пример, впрочем, характерный далеко не только для нынешнего постмодернизма, а значимый, скажем, уже для немецкого идеализма, например, в вопросе о статусе опыта сознания в науке феноменологии духа Гегеля с её параллелизмом гештальтов категориям логики. Пример, иллюстрирующий, разумеется, не то, что у идеалистов за опытом скрывается ещё и универсальная логика, априори этот самый опыт определяющая; а то, что и в том, и в другом случае остаётся непонятным, каким образом структурное оказывается присутствующим или даже *уже* присутствующим в опыте.) Самому автору монографии, очевидно, оказывается симпатичной установка Ж. Делёза, обозначаемая как *«трансцендентальный эмпиризм»*. Толкование этого момента можно было бы подытожить следующими словами А.В. Дронова:

«…лишь “опыт”, сфера эмпирического, конкретного, актуального – сфера, где происходит всё, что происходит, область самих событий, выступает в постмодернистской онтологии единственным основанием для оправданных высказываний» (с. 30–31). С этим, пожалуй, и можно было бы согласиться, но с определённой оговоркой: нужно выяснять, что именно в каждом отдельном случае подразумевается под опытом. И сам Дронов указывает, что такой горизонт радикальным образом задаётся не постмодернистами, а Кантом. Только вот остаётся под вопросом, одно ли и то же опыт для Канта и, скажем, для того же Делёза. В конечном итоге, если понятие опыта будет оставаться безотносительным, главными постмодернистами, в полном соответствии с приводимыми Алексеем Владимировичем формулировками, могут быть признаны члены «Венского кружка». В конце концов, если не прояснить этого, как и статуса структурного в актуальности опыта, несмотря на все усилия Делёза, понятие трансцендентального эмпиризма так и будет оставаться оксюмороном.

Разрешение же указанной интриги Дронов недвусмысленно высказывает в следующих словах: «…наряду с негативно трактуемым трансцендентализмом, понимаемым как своеобразная оплошность метафизики, уместно говорить о приемлемом и имплицитно присущем постмодернистским ревизиям *методологическом трансцендентализме*, исходящем из примата имманентного, очевидного, близкого, гомогенного – всего того, что остерегается поспешно устанавливать далёкие, трансцендентные связи и “гипотезы”» (с. 33).

Собственно содержательная часть книги и посвящена у Дронова более или менее строго проводимому обоснованию данного тезиса. Названная часть поделена на *четыре* раздела:

1. Понятие «собственного» в контексте задачи «преодоления метафизики»: М. Хайдеггер и Ж. Деррида
2. Тематизация различия в границах имманентной критики опыта: «Differenz», «difference», «difference»
3. Форма опыта и природа «самих вещей» в деконструкции Ж. Деррида
4. Онтология смысла в текстах Ж. Деррида и Ж. Делёза.

Первый из названных разделов мне представляется значительной исследовательской удачей автора книги. Вполне обоснованным является его замысел связать критику и преодоление метафизической мысли с таким центральным для неё понятием, как понятие «собственного». А затем проверить границы применимости этого понятия на примерах его понимания (которое претендует на неметафизичность) у таких мыслителей, как М. Хайдеггер и Ж. Деррида. Исследование понятия «собственного» у них подводит А.В. Дронова также и к вопросу об историческом месте философских усилий, совершающихся в русле преодоления метафизики и даже после её преодоления. Знаковой фигурой в этом контексте для него оказывается Деррида, горизонтом работы которого ока-

зывается философия Хайдеггера, с одной стороны, декларирующая преодоление метафизики, а с другой стороны, сама остающаяся метафизичной (в том числе и прежде всего ввиду эксплуатации здесь понятия «собственного»), позволяя тем самым дальнейшее критическое усилие философии, которая отталкивалась бы от Хайдеггера, но при этом не являлась бы хайдеггерианской. Как мне кажется, Алексей Владимирович очень тонко ставит вопрос: «В более общем виде это вопрос о том, какое место необходимо "оставляет" … М. Хайдеггер философии, которая не является хайдеггеровской, но которая, именно как философия, должна себя мыслить связанной с ней одной историей, формой истории-философии» (с. 43). В первом разделе книги особенно тщательно проработанным подпунктом является «Тематика "собственного": способы экспликации проблемы (М. Хайдеггер, Ж. Деррида)», где Дронову удаётся чётко дифференцировать различные смыслы, пласты, в которых понятие «собственного», явно или неявно, положительно или критически, вводится в игру у этих философов.

Реконструкцию понятия «собственного» у Хайдеггера можно было бы признать безупречной, если бы не некоторая схематичность таковой, впрочем, объяснимая недостаточностью объёма монографии. К интересным выводам А.В. Дронов приходит и относительно Деррида: «…насилием является всякое нарушение первоначального тождества, само привнесение *времени-различия*, искажающего собственное. Однако парадоксальность описываемой ситуации состоит в том, что насилие вторгается в область того, что никогда не имело места, *всегда-уже* нацелено на то, что *никогда* не существовало, но конституируется в качестве иллюзии (в форме "прошлого") именно благодаря действенности этого привнесения» (с. 59). Такая «насильственная» критика «собственного» (в том числе и у Хайдеггера) у Ж. Деррида приводит Алексея Владимировича к постановке радикального вопроса: «В какого рода актуальности отныне может быть отказано "собственному" в добавление к тому и на том основании, что оно "никогда не имело места"?» (с. 61). Вопрос тем более радикальный, что, как справедливо замечает А.В. Дронов, «"потеря" ("того, что никогда не имело места") всё равно актуальна» (с. 62). (Здесь, впрочем, под вопросом должно оставаться, насколько адекватно и ненасильственно трактует Хайдеггера сам Деррида с его претензиями на фиксацию метафизичности хайдеггеровской философии. Тем более что уже при чтении подпункта 1.3 данного раздела создаётся впечатление сужения трактовки Алексеем Владимировичем Хайдеггера и его учения о «собственном» до трактовки с позиций только Деррида. Когда, например, он вводит насилие как своеобразный затакт философской работы и тем самым заранее ставит свою интерпретацию в позицию заведомой неадекватности (ср. с. 67 и далее). Впрочем, и к самому Хайдеггеру необходимо применять его тезис о том, что всякая интерпретация – это насилие.)

Второй раздел монографии посвящён анализу понятия *различия*, которое, как это показал первый раздел, уже заложено в основании *насильственного* преодоления «собственного». Относительно одной из ключевых тем постмодернистской философии А.В. Дронов констатирует, что «различие уже не мыслится в духе простого логического отрицания» (с. 82). В этом смысле различие как насильственно упраздняющее «собственное», снимающее его, мыслится здесь как *различающее себя различие*, как своеобразное первое – и вещей, и рассуждений о вещах. Оно оказывается, если угодно, *автореферентной* структурой. Но – и это важно для исследователя – сама эта автореферентность различия, само различение, должна быть ещё только поставлена под вопрос. А.В. Дронов предлагает следующую формулировку вопроса: «Каким способом различие может различать само себя; как оно способно *выдать* себя понятию, *предоставить* ему свою природу, подчинившись определённому *представлению*, успокоившись в его самотождественности?» (с. 85).

Нельзя не признать тонкость и точность фиксации основной антиномии различия как принципа постмодернистского трансцендентализма, принципа, который, казалось бы, должен помочь устранить все метафизические остатки в философской мысли, но который вместе с тем всё снова и снова подводит к своей диалектической противоположности – тождеству. Выход из этой антиномии у А.В. Дронова ищется, прежде всего, в опоре на философию Ж. Делёза, на его разработку тем различия и повторения, поскольку именно этот философ «надеется продемонстрировать *априорный характер* различия и повторения, выступающих ипостасями друг друга» (с. 87), не сводящийся к тождеству *представления* (представляющего мышления). Впрочем, автор в итоге признаёт, что «различие становится темой современной онтологии, но тематизируется оно в перспективе его “новой” истины, в перспективе такой его самотождественности, истоки которой и М. Хайдеггером, и Ж. Делёзом, и Ж. Деррида вынужденно оставляются в тени как некое “*то* же, которое не является идентичным” (Ж. Деррида)» (с. 101).

Третий раздел книги посвящён по большей части *деконструкции* Деррида, хотя в подразделе 3.1 и произведена попытка восстановить идеологию возвращения к самим вещам в топике феноменологических усилий Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, с тем чтобы позднее вписать в её контекст также и деконструктивистское начинание Ж. Деррида. Так, что сама деконструкция оказывалась бы формой возобновления феноменологии, её дополнения и восполнения. Особенность же Деррида в данной связи заключается в том, что «Деррида окончательно отождествляет “что” исходной интуиции с “как” её выражения» (с. 115). По мнению А.В. Дронова, у Деррида «значение *никогда не может быть обретено в качестве присутствующего безмолвного значения интуиции* (мгновенное присутствие которого ещё и удваивается присутствием выражающего знака), *но всегда “дается” в качестве изначально неприсут-*

ствующего и случайного, несобственного значения знака, различаемого стихией "differance", неприсутствия по определению» (с. 125–126). Такое видение позиции Деррида приводит А.В. Дронова, как мне кажется, к одному из важнейших для всей его исследовательской концепции тезисов, выражающих его понимание специфики постмодернистского трансцендентализма: «С устранением гуссерлевской иллюзии существования и "живого" опыта интуиции, наполненной её собственным, до-выразительным значением, место действия онтологии и самого опыта мышления окончательно переносится в сферу семантики означающих» (с. 126).

Не оспаривая фактической истинности вывода, к которому приходит А.В. Дронов, мне всё же хотелось бы поставить под сомнение само следование переноса опыта мышления в сферу означающих из устранения живой интуиции (хотя, очевидно, представление о таком следовании он не вводит самостоятельно, а заимствует у того же Деррида). Тем не менее, из первого можно было бы сделать совсем не семантические выводы, да и, возможно, для онтологии и опыта мышления проблематика живой интуиции (или её отсутствия) не столь уж важна. Так или иначе, мы видим, что у Дронова воспроизводится достаточно наивно принимаемый тезис о *семантизации* философии и, с другой стороны, о редукции онтологического трансцендентализма к *семантическому трансцендентализму*. Тезисы, за которыми на деле стоит не потребность самой философии, а попытка наспех решить проблему трансцендентализма выбором одной из *позитивных областей* (здесь: знака) и приданием ей статуса трансцендентального – выбором, который приводит к введению в исходный словарь философии в её семантическом варианте множество других позитивностей, выдаваемых за трансценденталии и собственные предметности философии, которыми так изобилует постмодернистская философия (например, у того же Деррида). (Скажем, понятие письма, которое приходит на смену «жизни», «воле», «организации», «культуре», «языку».) Впрочем, здесь нет возможности обсуждать эти тезисы подробнее, но, думается, они ещё ждут своего критического освещения в дальнейшем.

Логика размышления приводит А.В. Дронова далее к тому, чтобы связать проблематику «собственного» и различия с понятием *смысла* и критикой данного понятия в постмодернистской философии. Он констатирует в этом отношении следующее: «Можно даже говорить об определённой "обречённости" современной онтологии, стремящейся мыслить само бытие, на внимание к проблеме смысла, его онтологической природы и статуса» (с. 127). Рассмотреть эту обречённость автор монографии пытается на примерах Деррида и Делёза, указывая на существенные параллели в мышлении названных философов, которые, как правило, упускаются из виду исследователями их творчества. Отчасти данное рассмотрение производится на фоне феноменологического учения о смысле и значении, впрочем, также трактуемого в перспективе

мышления Деррида, особенно в перспективе его трактовки Гуссерля, изложенной в работе *Голос и феномен*.

Говоря откровенно, этот раздел показался мне достаточно скучным; возможно, для него следовало бы подыскать другое место в общей композиции монографии, поскольку проблематика смысла не выглядит, по крайней мере в изложении А.В. Дронова, той центральной проблематикой, из которой могла бы быть предъявлена особенность постмодернистского трансцендентализма. В том числе и по отношению к понятиям «собственного», различия. (Можно даже сказать, что композиционное единство книги нарушается при переходе от второго её раздела к третьему, указанием на что может служить сравнительно более размытое содержание третьего и четвёртого разделов.)

В четвёртом разделе присутствует несколько повторений из предыдущих разделов. Например, очередное воспроизведение делёзовской демонстрации различения универсального и закономерного (ср. с. 139 и далее).) В целом рассмотрение взглядов Делёза и Деррида, осуществляемое в этом разделе, производит скорее впечатление пересказа, чем творческой реконструкции, ориентированной на сами проблемы. (Хотя претензия на подобную реконструкцию и даже сопоставление у Дронова, безусловно, присутствует.) Вторичность этого пересказа оказывается лучше всего заметной на фоне реконструкции хайдеггеровского понятия «собственного» и критики данного понятия Ж. Деррида, произведённой в первом разделе монографии. Так или иначе, изложенное А.В. Дроновым в данном разделе относительно постмодернистского трансцендентализма можно было бы резюмировать следующим его высказыванием: «…смысл обретается только на поверхности языка, и здесь он никогда не присутствует, не является попросту языком» (с. 150).

Значительно более выигрышное по сравнению с четвёртым разделом впечатление производит, несмотря на его, как и положено, небольшой объём, заключение; что, в общем, объяснимо, поскольку автор перенёс сюда основные выводы всего исследования в целом, придав им эффектную формулировку. Дронов здесь вновь указывает на то, что «в постструктурализме получила свое дальнейшее применение изначальная ориентация трансцендентальной философии на избегание метафизического догматизма» (с. 153). При этом трансцендентализм в целом он связывает с *конструктивизмом* (это не термин самого исследователя, но мне он кажется вполне здесь подходящим) в смысле *порождения* (а не уже заранее данности) реальности (ср. с. 154). Вместе с тем и постмодернизм в контексте конструирующего трансцендентализма в итоге высвобождается А.В. Дроновым от локализации в историко-философском процессе, рассматривается им не как историко-философское явление, а как поле некоторых философских возможностей, которые только были разработаны постмодернистскими мыслителями. И потому были и остаются для нас как философов актуальными. Вместе с тем он при-

ходит к выводу – с которым нельзя не согласиться – о том, что у негативной постановки вопроса о постмодернистской трансцендентальности есть возможность позитивного продолжения в рамках *онтологического*, а не определённого историко-философского исследования. (Чем, кстати, по мысли Дронова, грешат и Деррида, и Делёз.)

Решающая постановка вопроса в данном исследовании принимает следующий вид: «…принимает ли абсолютный горизонт облик исторического априори (в форме ли эпохи забвения бытия или эпохи логофоноцентризма) или событие никогда не принимает исторической размерности, характера свершения, оставаясь лишь эффектом поверхности и оставляя в качестве абсолютного горизонта статичный горизонт смысла…» (с. 154). Такая постановка вопроса вполне оправдана. Более того, как мне кажется, ответ на этот вопрос способен стать главной перспективой, в которой уже проведённое Алексеем Владимировичем исследование может найти свое продолжение. Хотя здесь следовало бы уточнить, исчерпывает ли приводимая им дизъюнкция все члены деления. Или же между «историческим априори» и «статичным горизонтом смысла» есть нечто *среднее*, которое ещё только и будет здесь искомым? Хотелось бы, по крайней мере, обратить внимание автора монографии на такую *возможность*. Ведь он совершенно прав: «Выбирать предстоит между “реальным” и “возможным”» (с. 155).

Андрей Паткуль

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРОСТРАНСТВО ФЕНОМЕНОЛОГИИ: К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ»

Текущий год весьма щедр на философские юбилеи. Мы отмечаем в этом году 110-летие Альфреда Шюца, 120-летие Людвига Витгенштейна и Мартина Хайдеггера, 130-летие Густава Шпета. Особняком в этом ряду стоит 150-летие со дня рождения основателя феноменологического движения Эдмунда Гуссерля. К этой дате приурочено множество научных мероприятий – как локальных, так и международных, – проводимых по всему миру. Одно из таких мероприятий состоялось в конце мая (с 25-го по 28-е) этого года в Москве. Речь идёт о международной конференции «Пространство феноменологии: к 150-летию со дня рождения Эдмунда Гуссерля», организованной Центром феноменологической философии при философском факультете Российского государственного гуманитарного университета.

В конференции приняли участие исследователи из разных стран: России, Беларуси, Литвы, Австрии, Соединённых Штатов Америки, Канады и даже Японии. Этому географическому многообразию отвечает плюрализм постановок вопроса и интерпретаций гуссерлевского наследия. Тематический спектр прозвучавших на конференции докладов простирался от этических и теологических импликаций гуссерлевской феноменологии до проблематики природы и языка.

В качестве специально приглашённого основного докладчика должен был выступить профессор Клаус Хельд из Вупперталя (Германия). К сожалению, перед самым началом конференции выяснилось, что профессор Хельд не сможет приехать. Тем не менее профессор Молчанов – глава Центра феноменологической философии и устроитель конференции – зачитал текст доклада К. Хельда, который даже в отсутствие автора стал одним из наиболее значительных событий конференции.

В своём докладе Хельд, опираясь на ряд неопубликованных манускриптов из гуссерлевского архива, реконструировал генезис и развитие теологической проблематики в феноменологии Гуссерля. По мнению Хельда, большое количество важных источников и, соответственно, идей Гуссерля по проблеме божественного выпало из поля зрения современных – по большей части франкоязычных – теоретиков, провозгласивших «теологический поворот» в феноменологическом движении. Теологическую перспективу гуссерлевской феноменологии Хельд выводит из телеологического мотива, играющего, как известно, ведущую роль в контексте

главной темы феноменологии сознания – интенциональности. Бог – это своего рода принцип, проистекающий из парадоксальной согласованности интенционального синтеза, которая сохраняется, несмотря на непреодолимую перспективность нашего опыта. Взаимосвязи феноменологии и теологии посвящалось и выступление Светланы Коначевой из РГГУ, которая рассматривала её на этот раз с точки зрения герменевтической традиции.

Оживлённые дискуссии вызвал доклад профессора В.И. Молчанова, в котором отстаивалась идея фундаментального значения мотива пространства и пространственности для феноменологической философии. Эта идея представляется нам достаточно оригинальной ввиду широко распространенного мнения, согласно которому как раз время, а не пространство, составляет основной мотив и движущий импульс феноменологических исследований. Тема выступления профессора Молчанова тем примечательней, что, как известно, его прежние исследования – например, докторская диссертация – были посвящены как раз проблематике времени.

Хотелось бы отметить также междисциплинарные и в этом отношении экспериментальные темы выступлений. Джеймс Менш (James Mensch) из Канады излагал идею комплементарности подходов к проблеме сознания, практикуемых в феноменологии и когнитивных науках. При этом речь шла, главным образом, о том, что феноменологические понятия вполне поддаются переводу на символический язык современного естествознания. Тетсуя Сакакибара (Tetsuya Sakakibara) из Токийского университета отстаивал тезис о продуктивности феноменологического подхода в вопросах выработки эффективных стратегий ухода за больными людьми.

В целом, несмотря на свою компактность, конференция репрезентировала достаточно широкий спектр современных способов обращения с гуссерлевским наследием. Помимо традиционной историко-философской стратегии были представлены компаративистские подходы, например в части, касающейся взаимоотношений феноменологии Гуссерля с другими философскими традициями современности (философией языка, франкоязычным философствованием).

Конференция, на наш взгляд, сигнализирует, с одной стороны, о завершении этапа исключительно «рецептивного» отношения к феноменологии, а с другой – о начале, возможно, более интересной, продуктивной фазы освоения богатого интеллектуального наследия Эдмунда Гуссерля.

С программой конференции можно ознакомиться на сайте Центра феноменологической философии РГГУ: HYPERLINK: http://phenomenology.rsuh.ru/article.html?id=84341.

Илья Инишев

ПОДПИСКА
НА ЖУРНАЛ «ТОПОС»

Подписка может осуществляться как на отдельные номера, так и на полный годовой комплект (три выпуска). Доставка за счет отправителя. Порядок оформления подписки включает два этапа.

1. Оплатить стоимость подписки в отделении банка по реквизитам:

Получатель – **Европейский гуманитарный университет**
AB SEB Bank
пр. Гедимино 12, LT–01103, Вильнюс, Литва
расчетный счет **№ LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Назначение платежа: *Подписка на журнал «Топос»*

Стоимость подписки за номер (включая пересылку):
а) для Литвы и Беларуси – **12 лит** (**3,5 евро**);
б) для стран ЕС – **15 лит** (**4,4 евро**);
в) для постсоветских стран – **13 лит** (**3,8 евро**).

Журнал высылается подписчику заказной бандеролью.

2. Заполнить бланк заказа и выслать вместе с копией документа об облате по адресу: **ул. Тауро 12, LT–01114, Вильнюс, Литва**, кому: **Европейский гуманитарный университет**, либо сосканированный вариант по электронной почте на адрес: *office@ehu.lt*

Если копии документов не высланы,
подписка не оформляется.

По всем вопросам, связанным с подпиской, обращаться по тел. +370 5 263 96 50 или электронной почте *office@ehu.lt*

БЛАНК ЗАКАЗА

Редакционная подписка на журнал «Топос»

Почтовый индекс _________ Адрес подписчика_________________

____

____

Ф.И.О. ____

Телефон __________________ e-mail ___________________________

THE SUBSCRIPTION
FOR THE "TOPOS" JOURNAL

The subscription is available both for individual issues and a complete annual set (three issues). Delivery is at the sender's expense. The subscription procedure consists of two steps.

1. To pay the subscription at the bank. The bank details:
Receiver – European Humanitarian University
AB SEB Bank
Gedimino ave. 12, LT–01103, Vilnius, Lithuania
Current account **No LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Purpose of paymnet: *Subscription for the „Topos" Journal*

2. Price for an issue (including the delivery):
а) for Lithuania and Belarus – **12 Lt** (**3,5 Euro**);
б) for EU countries – **15 Lt** (**4,4 Euro**);
в) for post-soviet countries – **13 Lt** (**3,8 Euro**).

The journal is sent to the subcriber as registered postal packet.

To fill in the order form and send it together with the copy of the payment document to the address: **Tauro str., 12, LT–01114, Vilnuis, Lithuania** To: **European Humanitarian University** or the scanned copy to the e-mail: *office@ehu.lt*

If the copies of the document are not sent
the subscription is not validated.

For any questions connected with subscription contact us
+370 5 263 96 50 or *office@ehu.lt*

ORDER FORM

Editorial Subscription for the "Topos" Journal

Zip code _________ Address ____________________________________

____

____

Name ____

Telephone __________________ e-mail ___________________________

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заглавием *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже.

В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес электронной почты.

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: journal.topos@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, e-mail). For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word (e. g. according to Wiehl3).

Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.